

## Ο ΡΟΥΣΣΩ ΥΠΟ ΤΟ ΠΡΙΣΜΑ ΤΟΥ ΜΠΕΡΚ ΚΑΙ Η ΓΑΛΛΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ

ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ

1.

Η σκέψη και η φιλοσοφία των Ζαν Ζακ Ρουσσώ (Jean-Jacques Rousseau) και Έντμου-ντ Μπερκ (Edmund Burke) κατανοούνται συχνά (περισσότερο δε στο πλαίσιο μάλλον μιας ορισμένης ερμηνευτικής παράδοσης του Μπερκ) αντιθετικά.<sup>1</sup> Υπέρμαχος του νεότερου φυσικού δικαίου ο ένας, του παραδοσιακού ο άλλος, υπερασπιστής της ισότητας ο ένας, απολογητής της ανισότητας και της κοινωνικής ιεραρχίας ο άλλος, ο πιο σκληρός πολέμιος του Παλαιού Καθεστώτος ο ένας, ο πιο ευφραδής υπερασπιστής του ο άλλος, ο ασυμβίβαστος κριτής των πολιτισμικών συμβάσεων από τη μια, ο πατέρας του συντηρητισμού, από την άλλη. Ο ένας επέλεξε να σιεφτεί και να γράψει στη βάση μιας αφηρημένης μεθόδου, με αξιώσεις κανονιστικές, ο άλλος προτίμησε μια ιστορική μέθοδο, που εξιδανίκευσε το ιστορικά υπαρκτό. Από τη μια, οι αξίες του Λόγου και της φύσης, από την άλλη, αυτές του προηγούμενου, της εμπειρίας και της παράδοσης.

Παρόλα αυτά, δεν έλειψαν και αυτοί που θα επιχειρούσαν, με μικρότερη ή μεγαλύτερη επιτυχία, να φέρουν κοντά τους δύο στοχαστές, διαπιστώνοντας, πίσω από την πολεμική του Μπερκ εναντίον του Ρουσσώ, μια βαθύτερη συμφωνία. Στο πλαίσιο αυτό, πρέπει να αναφερθώ στις προσεγγίσεις του Σαμπίν (Sabine),<sup>2</sup> ο οποίος εντοπίζει την κοινή αντιπαράθεση των δύο με τον ατομικισμό της περιόδου και την ανάδειξη, επίσης από αμφοτέρους, της κατηγορίας της κοινωνίας του Κόμπαν (Cobban),<sup>3</sup> ο οποίος θεωρεί και τους δύο προπομπούς του ρομαντισμού και, τέλος, του Κάμερον (Cameron),<sup>4</sup> ο οποίος, στη συστηματικότερη προσπάθεια συσχέτισης, τους τοποθετεί στην αρχή της παράδοσης εκείνης που ονομάζει ιδεαλιστική. Η Όζμπορν (Osborn),<sup>5</sup> από μια άλλη οπτική, θα σημείωνε την κοινή μέριμνα των δύο για θεμελιώδεις αρχές, όπως, για παράδειγμα, αυτή της ελευθερίας.

Και στις δύο περιπτώσεις που προαναφέρθηκαν, και στην περίπτωση της αντιπαράθεσης και σε αυτή της θετικής συσχέτισης, οι ερευνητές συγκρίνουν δύο συστήματα

σιέψης, συνολικά τη φιλοσοφία δύο διαφορετικών στοχαστών. Η δική μου προσέγγιση εκκινεί διαφορετικά: αναζητεί τις ρητές αναφορές του Μπερκ στον Ρουσσώ και αναλαμβάνει να διερευνήσει εξαρχής το περιεχόμενο των κρίσεων αυτών: την έμφασή τους, το βάθος τους (τη θεμελίωσή τους σε άλλα έργα του Μπερκ) και τη γλώσσα στην οποία εκφέρονται, αλλιώς, τη συγκεκριμένη συζήτηση στο πλαίσιο της οποίας γίνονται κατανοητές. Η παρούσα δημοσίευση κινείται, με άλλα λόγια, στο επίπεδο της πρόσληψης μάλλον και λιγότερο της σύγκρισης. Στο πλαίσιο αυτό, η αναφορά στη Γαλλική Επανάσταση ανακύπτει αναγκαστικά, στον βαθμό που αυτή διαμορφώνει το περιβάλλον και τους όρους με τους οποίους αποτιμάται ένα τμήμα του έργου του Ρουσσώ.

Ως προς τη διαμόρφωσή της, ξεκινώ από εκείνες τις αναφορές του Μπερκ στον Ρουσσώ που προηγούνται της Γαλλικής Επανάστασης. Αυτές εντοπίζονται σε δύο βιβλιοκριτικές του Μπερκ στον *Annual Register*,<sup>6</sup> μια ετήσια επιθεώρηση, την οποία για μεγάλο διάστημα διεύθυνε και, σε μεγάλο βαθμό συνέτασσε, ο ίδιος ο Μπερκ. Η πρώτη αφορά την *Επιστολή στον Ντ' Αλαμπέρ (Lettre à d'Alembert sur les spectacles*: 1758)<sup>7</sup> και η δεύτερη τον *Αμίλιο (Émile ou l'éducation*: 1762)<sup>8</sup>. Με ενδιαφέρει περισσότερο η πρώτη βιβλιοκρισία όπου συναντάται και ένα σύντομο αλλά περιεκτικό σχόλιο του συντάκτη για τους δύο πρώτους *Λόγους* του Ρουσσώ, το οποίο θα αποτελέσει και το εφαλτήριο της πραγματέυσής μου για το δεύτερο μέρος. Το τρίτο μέρος της δημοσίευσης αφορά τη μετεπαναστατική αντίδραση του Μπερκ στο έργο του Ρουσσώ. Αυτή την αντλώ κυρίως από την *Επιστολή σε ένα μέλος της Γαλλικής Εθνοσυνέλευσης (A letter to a Member of The National Assembly*: 1791) του Μπερκ και αφορά περισσότερο τις *Εξομολογήσεις (Les confessions de J.J. Rousseau*: 1782, 1789) του Ρουσσώ και τη *Νέα Ελοΐζα (Nouvelle Héloïse*: 1761). Σε κάθε περίπτωση, οι διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε ό,τι θα ονόμαζα πρώιμο και το ύστερο έργο δεν είναι απόλυτες: στο δεύτερο μέρος αξιοποιώ και ώριμα κείμενα, για να ερμηνεύσω την πρώιμη αντίδραση του Μπερκ, επιχειρώντας έτσι και μια περιορισμένη συμβολή στο πρόβλημα της συνέχειας της σκέψης του Μπερκ, ενώ στο τρίτο μέρος, για να το αναλύσω, θα καταφύγω αντίστοιχα στις θεωρητικές αναλύσεις του νεαρού Μπερκ. Αυτό σημαίνει –από μια άλλη σκοπιά– ότι μπορεί κανείς να αναζητήσει στα πρώιμα έργα του Μπερκ τα στοιχεία εκείνη που αργότερα θα συνθέσουν την αντίδραση του ενάντια στη Γαλλική Επανάσταση.

## 2.

Στην εισαγωγή του τμήματος αυτού, που καταπιάνεται με το προεπαναστατικό έργο του Μπερκ, αξίζει να σημειωθεί η, εν μέρει, θετική υποδοχή του έργου του Ρουσσώ, καθώς συγκροτεί μια έντονη διαφοροποίηση σε σχέση με τη μετέπειτα πολεμική

καταδίκη του από τον Μπερκ. Και μόνη η συμπεριληψη των έργων αυτών στις βιβλιοκριτικές του *Annual Register* συνιστά αναγνώριση της αξίας του έργου, καθώς ο συντάκτης του, ο Μπερκ, είχε προγραμματικά κάνει σαφές ότι στο τμήμα αυτό θα τον απασχολούσαν μόνο όσα έργα ήταν άξια λόγου.<sup>9</sup> Και ειδικότερα όμως: Η γενική εκτίμηση για το έργο του Ρουσσώ για το θέατρο, από έναν άνθρωπο, ας σημειωθεί, με ιδιαίτερη αγάπη για το αντικείμενο,<sup>10</sup> κάνει λόγο για την «πιο ευφυή, ένθερμη, και φιλοσοφική κριτική» που έχει εμφανιστεί ποτέ για τη θεατρική διασκέδαση. «Εξετάζει το θέμα», παρατηρείται, «από μια σκοπιά εντελώς καινούργια».<sup>11</sup> Στην επισκόπηση του *Αιμίλιου*, επίσης, αφού ο Μπερκ παρατηρήσει τις αξιόμεμπτες πλευρές του έργου, δεν παραλείπει να σημειώσει τη γόνιμη πρωτοτυπία της προσέγγισης του Ρουσσώ. Πέρα από αυτό, από τον Μπερκ δεν διαφεύγουν επίσης οι «χιλιάδες ευγενείς νύξεις σχετικά με το θέμα, οι οποίες στηρίζονται σε μια βαθιά γνώση του ανθρώπινου νου και την τάξη της λειτουργίας του».<sup>12</sup>

Αφού η διάσταση αυτή είχε υπογραμμιστεί, προτίθεμαι να σταθώ στα περισσότερα κριτικά σημεία των βιβλιοκρισιών, τα οποία, όπως θα φανεί, αφορούν πρώτιστα τις ηθικές και πολιτικές προεκτάσεις των έργων του Ρουσσώ και, στον βαθμό αυτό, παραπέμπουν και συνδέονται με το μετεπαναστατικό έργο του Μπερκ. Θα σταθώ, συγκεκριμένα, στην αποτίμηση που επιχειρεί ο Μπερκ των δύο πρώτων *Λόγων* του Ρουσσώ. Την παραθέτω αναλυτικά, για να τη σχολιάσω στη συνέχεια: «Μια τάση προς το παράδοξο, η οποία συγκροτεί πάντα εμπόδιο για τη στέρεη γνώση και απειλεί τώρα να την καταστρέψει, μια υποχόνδρια διάθεση που φτάνει ως τη μισανθρωπία και μια αυστηρή αρετή που οδηγείται σε μια ακοινωνήτη αγριότητα. Μια σάτιρα πάνω στην πολιτισμένη κοινωνία, μια σάτιρα για τη μόρφωση μπορεί να αποτελεί ένα ανεκτό παιχνίδι για μια ευφυή φαντασία, αλλά, αν οδηγηθεί παραπέρα, δεν μπορεί να κάνει άλλο (και αυτό είναι ήδη πάρα πολύ) παρά να ανατρέψει τις ιδέες μας για το καλό και το κακό και να οδηγήσει στον καθολικό σκεπτικισμό».<sup>13</sup>

Θα ξεκινήσω, όπως και ο Μπερκ, από την έννοια του «παραδόξου, η σταθερή εμφάνιση της οποίας σε όλο το έργο του Μπερκ<sup>14</sup> συνηγορεί για την ιδιαίτερη σημασία της για το σύνολο του έργου και ιδιαιτέρως, όπως θα φανεί, σε σχέση με την αποτίμηση του έργου του Ρουσσώ. Ας παρατηρήσουμε, αρχικά, την επιστημολογική διάσταση της προβληματικής, αυτή που εγείρεται από τον Μπερκ σε σχέση με τη γνώση που μπορούμε να έχουμε για τις πρακτικές επιστήμες και την αλήθεια που μπορούμε να συνάγουμε από τις προτάσεις τους.<sup>15</sup> Η αξίωση μιας «στέρεης γνώσης» και το αίτημα της «νηφάλιας αλήθειας» ακούγονται ίσως περίεργα για έναν στοχαστή που ταύτισε το όνομά του με τον «αντιορθολογισμό», για αυτόν που στην *Υπεράσπιση της φυσικής κοινωνίας* (*A Vindication of Natural Society*<sup>16</sup> 1756· εφεξής: *Υπεράσπιση*), μιλά για την ανθρώπινη «τυφλότητα»<sup>17</sup> και αναφέρεται «στα αποτελέσματα ενός λόγου ο οποί-

ος δεν είναι ο δικός μας»,<sup>18</sup> ενώ καταλήγει τις *Σκέψεις για την επανάσταση στη Γαλλία* (*Reflections on the Revolution in France*: 1790· εφεξής: *Σκέψεις*) γράφοντας για την ανθρωπινή «άγνοια» και τη «ροπή προς το λάθος» (fallibility).<sup>19</sup> Μήπως πρόκειται για ακόμα ένα ειρωνικό παιχνίδι σαν και αυτό που για πρώτη φορά έφερε τον Μπερκ στα φώτα της δημοσιότητας; (Αναφέρομαι στην *Υπεράσπιση*.) Κατά τη γνώμη μου, όχι. Προτείνω, αντίθετα, να πάρουμε σοβαρά το αίτημα αυτό του Μπερκ, αν και, αφήνοντας για αργότερα το θετικό περιεχόμενο αυτής της γνώσης, θα ξεκινήσω αρνητικά, διερευνώντας τι είναι αυτό που εμποδίζει τη «στέρεη γνώση», τι είναι αυτό εναντίον του οποίου βάλλει ο Μπερκ, αναφερόμενος στο «παράδοξο».

Το μικρό καταληκτικό απόσπασμα, στην εισαγωγή της *Υπεράσπισης*, μου φαίνεται κατατοπιστικό ως προς το ζήτημα αυτό. Ο Μπερκ αρνείται τη διερεύνηση ορισμένων αντικειμένων, αλλά και αμφισβητεί μια ορισμένη μέθοδο ως προς τον χειρισμό τους. «Τι θα γινόταν ο κόσμος, διερωτάται, αν όλα μας τα ηθικά καθήκοντα και τα θεμέλια της κοινωνίας επαφίονταν στο να γίνουν οι λόγοι τους σαφείς και αποδείξιμοι σε κάθε υποκείμενο;»<sup>20</sup> Τα ηθικά καθήκοντα στα οποία αναφέρεται ο Μπερκ αφορούν τη χριστιανική διδασκαλία και αντλούνται από τις Γραφές,<sup>21</sup> ενώ η αναφορά στα θεμέλια της πολιτικής παραπέμπει στην προσπάθεια οριοθέτησης της διακυβέρνησης στη βάση αφηρημένων αρχών. Είναι, λοιπόν, οι χριστιανικές επιταγές και οι αρχές της πολιτικής κοινωνίας που τίθενται πέραν του ορθολογικού ελέγχου, σύμφωνα με τα παραπάνω. Όσον αφορά δε τη συγκεκριμένη διατύπωση, αυτή παραπέμπει στην καρτεσιανή μέθοδο, με άμεσο μάλλον αντικείμενο και στόχευση την υποθετική μέθοδο<sup>22</sup> του Ρουσσώ· το επιτακτικό ερώτημα, από την άλλη «τι θα γινόταν ο κόσμος;» αντιστρέφει τη μεθοδολογική επιλογή, θέτοντας σε προτεραιότητα το ζήτημα των συνεπειών σε σχέση με αυτό των αρχών.<sup>23</sup>

Παρόλα αυτά, θέλω να υπογραμμίσω μια άλλη διάσταση της προβληματικής: Αν, στα τέλη του 17ου και κατά τον 18ο αιώνα, ήταν ο λόγος και η φύση που καλούνταν να νομιμοποιήσουν πολιτικές αρχές και είναι αυτή η μεθοδολογική αρχή η οποία καταδικάζεται από τον Μπερκ, μια επιλογή δύναμει επαναστατική, δεν πρέπει να μας διαφύγει ότι, στις αρχές του 17ου αιώνα, ήταν η ιστορία αυτή που κλήθηκε να παίξει αυτόν τον ρόλο,<sup>24</sup> παρέχοντας τα ιδεολογικά όπλα που υψώθηκαν στο πλαίσιο της πρώτης μοντέρνας επανάστασης, της πουριτανικής επανάστασης του 1648, όπου οι πολιτικές αρχές συνδέθηκαν με τις ιστορικές απαρχές. Αντίστοιχα, είναι πιθανότατα η ανάμνηση των ολέθριων συνεπειών της δράσης του Κρόμγουελ (Cromwell), τόσο για την Αγγλία όσο και για την Ιρλανδία, αυτή που διαμορφώνει ιστορικά την επιλογή του Μπερκ να προτάξει τις συνέπειες απέναντι στις αρχές, και την πράξη απέναντι στη θεωρία.<sup>25</sup> Είναι ίσως αυτή η ανάμνηση, καθοριστική για όλους του Βρετανούς στοχαστές, με πρώτον τον Χομπς (Hobbes), που οδηγεί τον Μπερκ στη δαιμονοποίηση

της ενασχόλησης με αφηρημένες πολιτικές αρχές. Η περίοδος της Τρομοκρατίας στη Γαλλία πρέπει να φάνηκε στα μάτια του Μπερκ ως επανάληψη της ιστορίας. Έτσι, η προφητική διάσταση των θέσεων του ως προς την εξέλιξη της Γαλλικής Επανάστασης μπορεί να θεωρηθεί απόρροια της ικανότητάς του να αναγνωρίζει ιστορικές αναλογίες.

Περνώντας, λοιπόν, στην έννοια του «παραδόξου», θα έλεγα ότι ο Μπερκ την κατανοεί περισσότερο με την κοινή σημασία της και όχι με τη φιλοσοφική, ως μια θέση δηλαδή που αντίκειται σε ιστορικά εδραιωμένες, παραδοσιακές πεποιθήσεις και γνώμες και όχι ως ένα εσφαλμένο ή αντιφατικό πόρισμα, που συνάγεται, ωστόσο, επί τη βάση προφανών προκειμένων. Στην *Υπεράσπιση*, συγκεκριμένα, ο Μπερκ μιλά για μια θέση η οποία «όταν ανακοινώνεται για πρώτη φορά φαίνεται ότι είναι αδύνατον να την υπερασπίσει κανείς»,<sup>26</sup> ενώ, στις *Σκέψεις*, αναφέρεται «στο θαυμαστό (marvelous) στη ζωή, στα ήθη και στους χαρακτήρες».<sup>27</sup>

Σε ένα πρώτο επίπεδο, η επίθεση στην παραδοξολογία και, αντίστοιχα, η επιστημολογική απαισιοδοξία που την συνοδεύει, μπορεί να μεταφραστεί ως κατάφαση των γνώμων των «αρχαίων» αφού, επανειλημμένως και προς επίρρωση των λεγομένων του, θα παραπέμψει σε στοχαστές και λογοτέχνες, όπως ο Κιέρων, ο Βιργίλιος και ο Οράτιος, ο Μπερκ καταλήγει την *Επιστολή* του ως εξής: «Ίσως οι τολμηροί συλλογισμοί να είναι περισσότερο αποδεκτοί, γιατί είναι πιο νέοι για εσάς από ό,τι για εμάς, που εδώ και καιρό έχουμε κορεστεί από αυτούς. Συνεχίζουμε, όπως τους δύο τελευταίους αιώνες, να διαβάζουμε –πιο γενικά από ό,τι νομίζω γίνεται σήμερα στην ηπειρωτική Ευρώπη– τους συγγραφείς της υγιούς αρχαιότητας».<sup>28</sup> Μπορούμε, λοιπόν, να συνδέσουμε την αναφορά στους τολμηρούς συλλογισμούς με το «παραδόξο» και να τους αντιδιαστείλουμε στην αυθεντία των «αρχαίων». Παρόλα αυτά, και στην περίπτωση αυτή, δεν έχουμε μπροστά μας όλη την αλήθεια. Αδικούμε τον Μπερκ αν θεωρήσουμε ότι η «στέρεη γνώση» στην οποία αναφέρεται δεν είναι τίποτα άλλο από την τυφλή αναπαραγωγή της αυθεντίας.

Στο *Σημειωματάριο του Μπερκ* (*A Note-book of Edmund Burke*· εφεξής: *Σημειωματάριο*)<sup>29</sup> συναντάμε μια σημαντική διατύπωση της προβληματικής που μας απασχολεί, εστιασμένη αυτή τη φορά στο πολιτισμικό επίπεδο και η οποία, πιστεύω, διευκρινίζει περαιτέρω το περιεχόμενο της «στέρεης γνώσης» συναντάμε, δηλαδή, μια επίθεση σε συλλογισμούς «περίεργους, ακριβείς και συμπερασματικούς (conclusive)»,<sup>30</sup> με την καταξίωση, αυτή τη φορά, αυτού που ο Μπερκ ονομάζει «συνήθεις δρόμοι της ζωής», και το οποίο παραπέμπει στις εθιμικές παραδόσεις μιας κοινωνίας. Η δε κατακλείδα του συλλογισμού κάνει λόγο για «κάποια γενική αρχή που παράγει το έθιμο, η οποία είναι καλύτερος οδηγός από τις θεωρίες μας».<sup>31</sup>

Η αναφορά σε «περίεργους» συλλογισμούς παραπέμπει αμέσως στην έννοια του «παραδόξου» που μας απασχολεί, ενώ οι συμπληρωματικοί όροι «ακριβείς» και «συμπε-

ρασματικοί» περιγράφουν μάλλον την πραγμάτευση εικίνη, εξαιρετικά διαδεδομένη τον 17ο αιώνα, που αναπτύσσεται με τη μορφή *συστήματος*. Η αναφορά στους συνήθεις δρόμους της ζωής, από την άλλη, και η κατακλείδα του συλλογισμού που παρουσιάστηκε κάνει σαφή την οπτική αντιπαράθεσης με τα συστήματα και το «παράδοξο», που δεν είναι άλλη από αυτή που θα μπορούσαμε να συστηματοποιήσουμε ως θεωρία της κοινωνομοσύνης ή φιλοσοφία του κοινού νου (common sense): μια θεώρηση η οποία αναπτύχθηκε ιδιαίτερος από τους Σκωτσέζους Διαφωτιστές και την οποία ο Μπερι μεταφέρει στο πεδίο του πολιτισμού, στο πεδίο των ηθών και των εθίμων.

Σύμφωνα με τη θεωρία της κοινωνομοσύνης, η οποία αναπτύσσεται στον αντίποδα του ηθικού σκεπτικισμού, τον οποίο εκπροσωπούν ο Χομπς με τον *Λεβιάθαν* (*Leviathan*), και ο Μαντεβίλ (Mandeville) με τον *Μύθο των μελισσών* (*Fable of The Bees*),<sup>32</sup> ο άνθρωπος διαθέτει την έμφυτη, ενστικτική ικανότητα να διακρίνει ανάμεσα στο καλό και το κακό. Το συναίσθημα, έτσι, και όχι ο λόγος, θεωρείται το θεμέλιο των ηθικών διακρίσεων, ενώ είναι η κοινή αίσθηση ή γνώμη αυτή που καλείται να ελέγξει τις ηθικές θεωρίες (είναι κάτι που οριοθετεί και τη διαφορά των πρακτικών από τις θεωρητικές επιστήμες). Σε αυτό το πνεύμα και ο Μπερι, στο ίδιο κείμενο, μας καλεί να είμαστε καχύποπτοι προς το λόγο και να αποφεύγουμε «την υπερβολική ελτέπτυση και διύλιση του συλλογισμού»<sup>33</sup> (subtleties and refinements of reasoning), ενώ μας παρακινεί, σε ορισμένες περιπτώσεις, να εμπιστευόμαστε περισσότερο τα πάθη και να μην περιγελοούμε πάντα τις λαϊκές ιδέες. Έτσι, λοιπόν, στη βάση αυτής της θεώρησης, «παράδοξη» θεωρείται αυτή η ιδέα που αντίκειται στην κοινή αίσθηση της ανθρωπότητας, όπως αποτυπώνεται ανά τους αιώνες και τα διαφορετικά έθνη.<sup>34</sup> Θα έλεγα ότι και αυτή η επίκληση της αυθεντίας των «αρχαίων» από τον Μπερι αντλεί το κύρος της από την αρχή αυτή. Οι γνώμες τους δικαιώνονται στον βαθμό που επικυρώνονται από τη σταθερή κοινή αίσθηση της ανθρωπότητας και επαληθεύονται από το χρόνο και την καθολικότητα της εφαρμογής τους. Αυτό που πρέπει να υπογραμμιστεί είναι η ετοιμότητα του Μπερι να μεταφέρει την προβληματική από το πεδίο της αντιπαράθεσης με τους σκεπτικιστές (ή με ορθολογιστές, όπως οι πλατωνιστές του Κέμπριτζ) σε αυτό που οριοθετείται από την κανονιστική παράδοση που εκπροσωπεί ο Ρουσσώ.

Μου φαίνεται σκόπιμο να σταθώ στο πρώτο παράδειγμα εξεζητημένης σιέψης, στο οποίο αναφέρεται ο Μπερι, με πρωταγωνιστή το Διογένη τον Κυνικό, καθώς είναι μια αναφορά που, με παραδειγματικό τρόπο, οριοθετεί την αντιπαράθεση του Μπερι με ορθολογικές κοινωνικές θεωρήσεις.<sup>35</sup> Όταν πέθαινε, λοιπόν, ο Διογένης, ξεινιά ο Μπερι, οι φίλοι του θέλησαν να μάθουν τις επιθυμίες του για τη διάθεση του σώματός του, μετά θάνατον. Ο Διογένης, αρνούμενος κάθε άλλη φροντίδα, ζήτησε απλώς να το ρίξουν στους αγρούς. Πίσω από την επιθυμία του αυτή κρυβόταν ένας απόλυτα λογικός στοχασμός: Αφού μετά θάνατον δεν είμαστε σε θέση να νιώσουμε τίποτα,

αφού οι αισθήσεις μας παύουν να λειτουργούν, μας είναι και πλήρως αδιάφορη η τύχη του σώματός μας.

Ο Μπερκ δεν αμφισβητεί την τυπική ορθότητα του συλλογισμού, δεν αμφιβάλλει για το ότι, μετά θάνατον, δεν είμαστε σε θέση να νιώσουμε ούτε χαρά ούτε πόνο, αμφισβητεί όμως το ότι οι νοητικές μας ικανότητες είναι σε θέση να εξορθολογίσουν, με αυτόν τον τρόπο, τον κοινωνικό κόσμο, να εξηγήσουν δηλαδή τις σύνθετες διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο της κοινωνίας και, αντίστοιχα, την πληθώρα των σκοπών που πραγματοποιούνται, χωρίς κανείς να το συνειδητοποιεί και χωρίς κανείς να το έχει σχεδιάσει και προβλέψει. Με ενδιαφέρει να υπογραμμίσω, στο σημείο αυτό, μηχανισμούς ετερογονίας των σκοπών<sup>36</sup> και απρόθετων αποτελεσμάτων,<sup>37</sup> που αξιολογούνται από την κοινωνική ανάλυση του Μπερκ.

Πιο συγκεκριμένα ως προς το πρώτο: Ο άνθρωπος, μεριμνώντας για την ταφή του, εξηγεί ο Μπερκ, δεν αποσκοπεί στο καλό της κοινωνίας· το επιτυγχάνει ωστόσο, ακολουθώντας την «παράλογη» ανησυχία του για την τύχη του σώματός του. Και το επιχείρημα καταλήγει με τη δικαίωση της σοφίας της φύσης ή της πρόνοιας, η οποία επιτυγχάνει το θέλημά της με μέσα τα οποία φαίνονται προσανατολισμένα για άλλους σκοπούς. Ως προς το δεύτερο: Αποδεικνύεται ότι οι «μη ορθολογικές» πρακτικές των επικήδειων τελετών, περά από την κοινωνία, έχουν μια σειρά από ευεργετικά αποτελέσματα για τον ίδιο τον άνθρωπο, στο πεδίο των ηθών· τρόπον τινά, τα εξευγενίζουν. «Καλλιεργούν την ανθρωπιά», σημειώνει ο Μπερκ· συγκεκριμένα, «εξωραϊζουν σε κάποιον βαθμό την τραχύτητα του θανάτου, και εμπνέουν ταπεινές, νηφάλιες και αρμόζουσες σκέψεις. Ρίχνουν ένα κάλυμμα αξιοπρέπειας πάνω από τις αδύναμες και επαίσχυντες (dishonorable) περιστάσεις της φύσης μας. Τι θα έπρεπε να πούμε για εκείνη τη φιλοσοφία», καταλήγει ο Μπερκ, «η οποία θα την εξέθετε γυμνή;»<sup>38</sup> Πέρα από το επίπεδο των συνειδητών προθέσεων και σχεδιασμών, λοιπόν, μακριά από όποια ικανότητά να προβλέπουμε τα αποτελέσματα των πράξεών μας, ο Μπερκ εντοπίζει ασυνείδητες διαδικασίες που παράγουν ήθη και έθιμα. Τα αποτελέσματα των διαδικασιών αυτών συνιστούν αυτό που θα συναντήσουμε συχνά στο έργο του Μπερκ (θα επανέλθω σε αυτό και στο τρίτο μέρος) ως δεύτερη φύση του ανθρώπου, ακριβώς λόγω της απουσίας οποιουδήποτε λογικού σχεδιασμού κατά την παραγωγή και εμφάνισή τους.

Στο σημείο αυτό, είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε πώς αυτός ο ένθερμος υποστηρικτής των «αρχαίων», ο Μπερκ, αξιοποιεί τα εργαλεία των «νεωτέρων», το λεξιλόγιο των παθών δηλαδή και της φαντασίας, για να δικαιολογήσει την επίδραση που ασκεί το «παράδοξο» στον ίδιο τον κοινό του οποίου τις εδραίες παραδοχές αμφισβητεί. Ο Μπερκ, συγκεκριμένα, αξιοποιεί τη σύγχρονη του φιλολογία σχετικά με τις θεμελιώδεις «τέρφεις της φαντασίας».<sup>39</sup> Η μια από αυτές, από την οποία θα ξεκινούσε

και την αισθητική του πραγματεία, αφορά το καινοφανές και στηρίζεται στο πάθος της περιέργειας.<sup>40</sup> Αυτήν αξιοποιεί ο Μπερκ, για να ερμηνεύσει τη γοητεία που ασκεί το «παράδοξο». Στην *Υπεράσπιση*, το πλήρες παράθεμα, μέρος του οποίου ήδη παρέθεσα, έχει ως εξής: «Όταν οι άνθρωποι διαπιστώνουν ότι κάτι μπορεί να ειπωθεί υπέρ μιας θέσης που, όταν ανακοινώνεται για πρώτη φορά, φαίνεται ότι είναι αδύνατον να την υπερασπίσει κανείς, αρχίζουν να αμφιβάλλουν για τον λόγο τους, κυριεύονται από ένα είδος *ευχάριστης έκπληξης*, παρασύρονται από τον ομιλητή, γοητεύονται και παγιδεύονται ανακαλύπτοντας μια τόσο πλούσια συγκομιδή του συλλογισμού εκεί που όλα έμοιαζαν άγωνα και υπόσχονταν λίγα. Αυτή είναι η παραμυθένια χώρα της φιλοσοφίας».<sup>41</sup> Στο πλαίσιο των *Σκέψεων*, επίσης, ο Μπερκ επανέρχεται στην επίδραση μιας ορισμένης ρητορικής στη φαντασία μας και, αναφερόμενος ρητά στον Ρουσσώ, παρατηρεί πως κατάλαβε ότι «για να κάνει κανείς εντύπωση και να κινήσει το ενδιαφέρον του κοινού, πρέπει να παραχθεί το θαυμαστό».<sup>42</sup> Καθώς η μυθολογία σταμάτησε να γοητεύει, διευκρινίζει ο Μπερκ, όπως επίσης και οι ρομαντικές αφηγήσεις για νεράιδες, μάγισσες και γίγαντες, που την ακολούθησαν, το θαυμαστό συνδέεται πια με την ίδια τη ζωή, «τους τρόπους, τους χαρακτήρες, τις εξαιρετικές καταστάσεις».<sup>43</sup>

Η απαξιωτική αναφορά στην έννοια της «φιλοσοφίας» δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητη και συνάδει με τη θέση ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να συζητεί επί αφηρημένων αξιών. Έτσι, προτάσσεται μια ψυχολογική ανάλυση, η οποία αρνείται οποιοδήποτε κύρος στη φιλοσοφία, ταυτίζοντας την επίδρασή της με αυτή της μυθοπλασίας. Στο πολιτικό επίπεδο, είναι η Γαλλική Επανάσταση αυτή που πραγματώνει το πάθος για την καινοτομία και, στο δεύτερο απόσπασμα, αυτήν έχει κατά νου ο Μπερκ, όταν αναφέρεται σε νέους, θαυμαστούς «τρόπους και χαρακτήρες» και σε «εξαιρετικές καταστάσεις». Είναι η Γαλλική Επανάσταση αυτή που, τρόπον τινά, ιδρύει τελικά «την παραμυθένια χώρα της φιλοσοφίας».

Στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας, η «αυστηρή αρετή»<sup>44</sup> που καταλογίζει ο Μπερκ στον Ρουσσώ παραπέμπει αρχικά στην κλασική πολιτική αρετή ή σε αυτό που ο Πόκοκ (Pocock) ονομάζει «ρεπουμπλικανική θέση για τη διακυβέρνηση».<sup>45</sup> Σε αυτό το πλαίσιο, το άτομο κατανοείται ως πολίτης που πραγματώνει την αυθεντική του φύση μόνο κατά την ενεργό του συμμετοχή στην άσκηση των κοινών και υπό όρους πλήρους ισότητας,<sup>46</sup> ενώ επιτάσσεται η πρόταξη του αγαθού της πόλεως σε σχέση με τα επιμέρους συμφέροντα των ατόμων. Ο συνδυασμός αυτής της αρεταϊκής παράδοσης – που έτσι κι αλλιώς προϋποθέτει μια μέση κατάσταση, ανάμεσα στην ένδεια και την πολυτέλεια – με στοιχεία μιας στωικής ηθικής, που επιτίθεται στην πολυτέλεια και τον πλούτο, συνιστά, κατά την εκτίμησή μου, το αντικείμενο της μορφής περί «αυστηρής ηθικής» μια ηθική ιδιαίτερα απαιτητική για μια περίοδο που ανέπτυξε όσο ποτέ στο παρελθόν την ατομικότητα.<sup>47</sup> Όσον αφορά τις συγκεκριμένες επιλογές του Ρουσ-

σώ από το πεδίο της ιστορίας που περιγράφονται με τη διατύπωση αυτή, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στη συνηγορία του υπέρ της αγνοίας,<sup>48</sup> στην προτίμησή του για τη Σπάρτη,<sup>49</sup> «το αιώνιο όνειδος ενός μάταιου δόγματος»,<sup>50</sup> και, τέλος, για τον Κάτωνα,<sup>51</sup> ο οποίος έδρασε στην Ρώμη, «ενάντια στους πονηρούς και εξευγενισμένους Έλληνες που διέφθειραν την αρετή και εξασθένηζαν την ανδρεία των πολιτών της».<sup>52</sup>

Μια ακόμα βιβλιοκριτική του Μπερκ υπογραμμίζει τη σημασία της προβληματικής αυτής στη σκέψη του και στοιχειοθετεί μια συσχέτιση. Αναφέρομαι στη βιβλιοκριτική που συναντάμε επίσης στο *Annual Register* και αφορά το *Δοκίμιο για την ιστορία της πολιτικής κοινωνίας* (*An Essay on the History of Civil Society*: 1767) του Φέργκιουσον (Ferguson). Ο Φέργκιουσον επιχειρεί έναν σημαντικό συμβιβασμό: επιδιώκει να συμφιλιώσει την οικονομική πρόοδο με τη ρεπουμπλικανική αρετή. Πιστεύει, με άλλα λόγια, ότι η πρόοδος του πολιτισμού δεν είναι δεδομένη και απρόσκοπτη, αλλά έχει ανάγκη την πολιτική συμμετοχή και την επαγρύπνηση των πολιτών κάθε χώρας. Η αντίδραση του Μπερκ, έχει ενδιαφέρον να παρατηρηθεί, στέκεται στο πεδίο των ηθών και εκφράζει την έκπληξή του για ό,τι θεωρεί αντιφατικό: την προσπάθεια συνδυασμού αρετής και «ευγένειας». Συγκεκριμένα, ο Φέργκιουσον επαινείται ως «υπέρμαχος της ευμένειας» (δεν είναι τυχαίο πως ο Μπερκ επιλέγει το έκτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους του *Δοκιμίου*, με την ενδεικτική τιτλοφόρηση «για τα ηθικά συναίσθηματα», για να είναι το ένα από τα δύο κεφάλαια τα οποία παραθέτει αυτούσια για την παρουσίαση του βιβλίου), ενώ καταδικάζεται για την υπεράσπιση της Σπάρτης, η οποία, σύμφωνα με τον Μπερκ, «επιχείρησε να ξεριζώσει από τα μέλη της κάθε κοινωνική ευαισθησία και οικιακή στοργή και, σε κάθε περίπτωση, να φιμώσει τη φωνή της φύσης και τις κραυγές της ανθρωπιάς».<sup>53</sup>

Έτσι, η μομφή της «ακοινωνήτης αγριότητας», που συνδέεται αιτιακά με την «αυστηρή αρετή», θα μπορούσε να ειληφθεί ως μια τυπικά νεωτερική μορφή της επίθεσης στη ρεπουμπλικανική αρετή. Μια επίθεση από την πλευρά της συμπεριφοράς, των ηθών και της «ευγένειας», που, για ακόμα μια φορά, εντάσσει τον Μπερκ στην παράδοση των Σικωτσέζων διαφωτιστών<sup>54</sup> και, αντίστοιχα, τον χριζίζει υπερασπιστή του καθεστώτος των Ουίγων και, συγκεκριμένα, της διακυβέρνησης του Γουόλπολ.<sup>55</sup> Σύμφωνα με την απολογητική αυτή, ο νεώτερος πολιτισμός υπερτερεί του κλασικού στον βαθμό που εκλεπτύνει και εξευγενίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά: από την πολιτική, έχουμε μεταβεί στην ψυχολογία. Ωστόσο, πέρα από το εμπόριο,<sup>56</sup> ο Μπερκ συνδέει το ιδεώδες της «ευγένειας» τόσο με τον χριστιανισμό<sup>57</sup> όσο και με την εμφάνιση των αριστοκρατικών, ιπποτικών ηθών.<sup>58</sup> (Η παιδεία, επίσης, οι επιστήμες και οι τέχνες, βασικός παράγοντας εξευγενισμού του ανθρώπου, που σύμφωνα με τη θεωρία των σταδίων συνδέεται με το εμπόριο, σχετίζεται από τον Μπερκ με τις παραπάνω αρχές, ανθίζει χάρη στην προστασία της ειλικρίνειας και στην πατρωνία των αριστοκρατών.)

Σε αντίθεση με τους «πολιτικούς οικονομολόγους» (τους Σικωτσέζους οικονομολόγους), αυτή τη φορά, ο Μπερκ δεν συμεριζεται την προτεραιότητα των παραγωγικών διαδικασιών σε σχέση με τις πολιτισμικές. Αντιθέτως, υποστηρίζει ότι ο χαμός των χριστιανικών και αριστοκρατικών ηθών θα παρασύρει, πέρα από την παιδεία, και αυτό ακόμη το εμπόριο.<sup>59</sup>

Από μια διαφορετική σκοπιά, η φράση «μια αυστηρή αρετή που καταλήγει σε μια ακοινωνήτη αγριότητα» δεν περιγράφει μόνο μια αιτιακή σχέση, αλλά την πορεία από τον πρώτο *Λόγο* στον δεύτερο και, αντίστοιχα, τα δύο διαφορετικά λεξιλόγια που επιστρατεύει ο Ρουσσώ.<sup>60</sup> Μπορούμε, με άλλα λόγια, να θεωρήσουμε ότι η αναφορά στην «ακοινωνήτη αγριότητα» παραπέμπει στο νομοκεντρικό, φυσικοδικαιικό παράδειγμα, που επιστρατεύεται στον δεύτερο *Λόγο*, και όπου ο πρωτόγονος άνθρωπος, κατά παράδοξο τρόπο, παρουσιάζεται μοναχικός, αυτόρριχης και μη σιεπτόμενος.<sup>61</sup> Στην πραγματικότητα, όπως έχει υποστηριχθεί, η ίδια η προβληματική της «ευγένειας», η συνηγορία για την κοινωνικότητα της ανθρώπινης φύσης (ο άνθρωπος ως κοινωνικό και όχι ως πολιτικό ον), έχει και αυτή φυσικοδικαιικά θεμέλια: παραδειγματική είναι η περίπτωση του έργου του Πούφεντορφ (Pufendorf),<sup>62</sup> ο οποίος ασκεί καθοριστική επίδραση στον σικωτικό Διαφωτισμό και βάζει τα θεμέλια της θεωρίας των σταδίων.

Εστιάζοντας, λοιπόν, το ενδιαφέρον μου στο νομοκεντρικό παράδειγμα, θα έλεγα ότι η μομφή περί αγριότητας μεταφέρει μάλλον την εκτίμηση του Μπερκ για τα ήθη των πρωτόγονων λαών (η οποία, την περίοδο εκείνη, συνδιαμορφώνεται από την παρατήρηση των ηθών των ιθαγενών αμερικανών).<sup>63</sup> Σε αντίθεση με τον «ευγενή άγριο» του Ρουσσώ, ο Μπερκ επιχειρηματολογεί στη βάση της εικόνας του «επαίσχυντου αγρίου» (noble savage / ignoble savage).<sup>64</sup> Αν για τον Ρουσσώ ο άγριος συγκροτείται αναδρομικά, ως ένα κανονιστικό ιδεώδες, για τον Μπερκ συγκροτείται ιστορικά και κοινωνιολογικά, ενσαρκώνοντας την «παιδική ηλικία» του πολιτισμού, σε συμφωνία, με άλλα λόγια, με τη θέση του Λοκ (Locke) ότι «στην αρχή, όλος ο κόσμος ήταν Αμερική». <sup>65</sup> Έτσι, στο ιστορικό επίπεδο, σε αντίθεση με το κυκλικό ιστορικό σχήμα που επιστρατεύει ο Ρουσσώ στον πρώτο του *Λόγο*, ο Μπερκ προτιμά μια προοδευτική ιστορική θεώρηση, στην αρχή της οποίας τοποθετείται ο πρωτόγονος άνθρωπος, ενώ στο τέλος και την κορύφωση της η Ευρώπη του Παλαιού Καθεστώτος, η οποία ενσαρκώνει το ιδεώδες της «ευγένειας». Εκεί όπου ο Ρουσσώ εντόπιζε την πηγή της διαφθοράς μιας αγαθής ανθρώπινης φύσης, ο Μπερκ βλέπει διαδικασίες εξευγενισμού. Ενώ ο Ρουσσώ συνηγορεί για την αποκάλυψη της φύσης αυτής, που έχει αλλοτριωθεί κατά την πορεία της ιστορικής εξέλιξης, για τον Μπερκ η ιστορία συνιστά τη διαδικασία μιας ευεργετικής «ένδυσης» – μέσω εθίμων και θεσμών – μιας «τρεμάμενης, γυμνής φύσης». <sup>66</sup>

Η αναφορά στο κοινοώνητο του χαρακτήρα, από την άλλη, πιθανολογώ ότι έχει να κάνει με την αυτάρκεια του πρωτόγονου ανθρώπου, όπως τον παρουσιάζει ο Ρουσσώ: αυτάρκεια τόσο υλική όσο και ψυχολογική. Όταν κλονίζεται η πρώτη, όταν ο άνθρωπος ανακαλύπτει τα εργαλεία, φυσικά και τεχνητά, κλονίζεται αναγκαστικά και η δεύτερη· γεννιέται η σύγκριση, με αυτή ο στοχασμός και, τελικά, η έπαρση. Για τον Μπερκ, από την άλλη, το πρωτογενές και θεμελιώδες γεγονός είναι η κοινωνικότητα<sup>67</sup> του ανθρώπου και όχι η αυτάρκεια της φύσης του·<sup>68</sup> μια κοινωνικότητα η οποία κατανοείται στη διπλή διάσταση της υλικής και ψυχολογικής αμοιβαιότητας.

Ξεινώντας από το πρώτο, θα παραπέμψω σε ένα από τα πρώιμα κείμενα του Μπερκ, από αυτά που συγκεντρώνονται στο *Σημειωματάριο*. Σε αυτό, παρουσιάζοντας το πρώτο θεμέλιο της ηθικής, ο Μπερκ ξεινιά από την αλληλεξάρτηση στο πεδίο των αναγίων: «Έχουμε σχέση με τους άλλους ανθρώπους, παρατηρεί. Θέλουμε πράγματα τα οποία μπορούμε να επιτύχουμε μόνο με τη βοήθεια άλλων όντων σαν κι εμάς. Αυτοί θέλουν πράγματα τα οποία μπορούν να επιτύχουν με τη βοήθειά μας».<sup>69</sup> Η αρχή αυτή παραπέμπει, κατά την εκτίμησή μου, στη νομολογική παράδοση του Πούφεντορφ και αυτό που συστηματοποιήθηκε ως «θεωρία της φυσικής κοινωνικότητας». Με θεμέλιο ακριβώς την αμοιβαιότητα των αναγίων, ο Πούφεντορφ αντέκρουσε τόσο την ιδέα των ανταγωνιστικών μοναχικών ατόμων του Χομπς όσο και το πολιτικά αυταρχικό του συμπέρασμα, επιχειρηματολογώντας υπέρ της φυσικής ανάδυσσης του εμπορίου και της πολυτέλειας.<sup>70</sup>

Το δεύτερο θεμέλιο της ηθικής, που αφορά την ψυχολογική αλληλεξάρτηση των ανθρώπων, είναι, για τον Μπερκ, η έμφυτη ευμένεια του ανθρώπου.<sup>71</sup> Στο ίδιο κείμενο από όπου παραθέσαμε τα παραπάνω συναντάμε και την ακόλουθη θεμελιώδη παραδοχή: «Αγαπάμε αυτά τα όντα και συμπάσχουμε μαζί τους».<sup>72</sup> Αυτή η προκειμένη εγκαταλείπει την αναλυτική φυσικοδικαιική προσέγγιση, εισάγοντας μια χριστιανική διάσταση.

Αυτό στο οποίο θέλω να σταθώ εκτενέστερα, σε σχέση με την ψυχολογική αμοιβαιότητα των ατόμων, είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Μπερκ αναπτύσσει την έννοια της «γνώμης». Αν, για τον Ρουσσώ, το ενδιαφέρον για την επιδοκιμασία των άλλων δεν αποτελεί παρά την εκδήλωση της ματαιοδοξίας ενός «πεπτωκότος»<sup>73</sup> ανθρώπου, σύμπτωμα της αντικατάστασης των άμεσων σχέσεων της εκτίμησης και της ευμένειας από σχέσεις διαμεσολαβημένες από πράγματα, σχέσεις με κριτήριο το ίδιο συμφέρον, για τον Μπερκ, για τον οποίον η τέλεια απομόνωση είναι ο ισχυρότερος πόνος που μπορεί να βιώσει ο άνθρωπος,<sup>74</sup> η γνώμη των άλλων, την οποία προσλαμβάνουμε και οικειοποιούμαστε μέσα από τον διπλό αλλά συνεχή μηχανισμό της συμπάθειας και της μίμησης,<sup>75</sup> αποκτά μια εξαιρετικά σημαντική παιδαγωγική διάσταση, την οποία υπέδειξε από νωρίς ο Λοκ:<sup>76</sup> αποτελεί το φίλτρο μέσα από το οποίο προ-

σλαμβάνουμε και αξιολογούμε την κοινωνική πρωτίστως, αλλά όχι μόνο, πραγματικότητα (έτσι, διαμορφώνεται και αυτή η πολιτισμική ταυτότητα ενός έθνους<sup>77</sup>). Στο πλαίσιο αυτό, όπως θα το έδειχνε ακόμα πιο συστηματικά<sup>78</sup> ο Άνταμ Σμιθ (A. Smith), στη *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* (*Theory of Moral Sentiments*, 1759), η γνώμη των άλλων για τη συμπεριφορά και τις πράξεις μας συγκροτεί μια από τις θεμελιώδεις διαδικασίες ηθικού ελέγχου και συμμόρφωσης.<sup>79</sup> Με άλλα λόγια, αυτό που επίσης αντιτάσσεται στην αυτάρκεια του πρωτόγονου ανθρώπου είναι η ευχερής και ευεργετική επικοινωνία των παθών ανάμεσα τους.

Με βάση τα παραπάνω μπορούμε να συμπληρώσουμε την ιδέα μας για την αναφορά του Μπερκ στη «στέρεη γνώση». Απέναντι σε αυτό που ο Ψυχοπαίδης ονομάζει «κανονιστική παράδοση στην πολιτική σκέψη»,<sup>80</sup> ο Μπερκ δεν αντιπαραθέτει μόνο την αυθεντία, την παράδοση και την κοινή αίσθηση, αλλά και το επιστημονικό πνεύμα της περιόδου, προκρίνοντας ψυχολογικές και κοινωνιολογικές αναλύσεις και επιλέγοντας μηχανικές εξηγήσεις, σε σχέση με τα πάθη και τη συμπεριφορά του ανθρώπου.

Φτάνω, έτσι, στην αναφορά στη σάτιρα, για να παρατηρήσω, αρχικά, τη σταθερή συνύπαρξη των σχετικών αναφορών με αυτές περί «παραδοξολογίας». Συναντάμε τον συνδυασμό αυτό στο απόσπασμα που προτάσσεται αυτής της ανάλυσης, διαπιστώνουμε την ίδια σύνδεση σε ένα απόσπασμα από τις *Σκέψεις*, ενώ την ίδια αναλογία συναντά κανείς στην *Υπεράσπιση*, όπου ο Μπερκ γράφει μια σάτιρα της φυσικής κοινωνίας, με σκοπό να ειρωνευτεί την ορθολογική μεθοδολογική επιλογή.

Το ίδιο της σάτιρας, όπως εξηγεί ο Μπερκ, είναι να εντοπίζει τα ελαττώματα και, ως προς αυτά, να υπερβάλλει.<sup>81</sup> Όπως οι σκεπτικιστές, σύμφωνα με τη μομφή των θεωρητικών της κοινωνιοημοσύνης, αναδείκνυαν μόνο την εγωιστική πλευρά του ανθρώπου, λόγω μάλιστα της εμμονής τους στο σύστημα, έτσι και ο Ρουσσώ (και, αντίστοιχα, οι Γάλλοι επαναστάτες),<sup>82</sup> λόγω της αφηρημένης φυσικοδικαιικής μεθόδου που επιλέγουν, αναδεικνύουν μόνο την αρνητική, τη διεφθαρμένη διάσταση της κοινωνίας.<sup>83</sup> Σε κάθε περίπτωση, το αποτέλεσμα, σύμφωνα με τον Μπερκ, είναι η αμφισβήτηση των εδραιωμένων ηθικών και κοινωνικών συμβάσεων, ο σκεπτικισμός και, τελικά, μια αυταρχική πολιτική λύση ως το αποτέλεσμα της προσπάθειας να επιβληθεί ένα νέο σύστημα αξιών.

Αυτό που υποστηρίζεται από τον Μπερκ είναι ότι στο βωμό καθολικών αξιών, που διακηρύσσονται αφηρημένα και, στην πράξη, επιβάλλονται με πολιτικά μέσα, καταλύονται οι πραγματικές, ιστορικά εδραιωμένες, επιμέρους συναινέσεις επί αξιών στο επίπεδο των διαφορετικών χωρών, αλλά και, κυρίως, σε αυτό των «χωρών του Χριστιανικού κόσμου».<sup>84</sup> Στην πραγματικότητα, θέλω να καταλήξω, και τις αναλύσεις του Μπερκ διέπει ένα ιδεώδες, μόνο που αυτό δεν είναι αφηρημένο, αλλά συγκεκριμένο, πρόκειται για το ιδεώδες της «ευγένειας» και της ελευθερίας όπως πραγματώνεται στο

πλαίσιο του Παλαιού Καθεστώτος, στο τελευταίο και ανώτερο στάδιο της πολιτισμικής εξέλιξης, σύμφωνα με τη θεωρία των σταδίων. Η ελευθερία, βεβαίως, κατανοείται αρνητικά, ως διασφαλίζουσα προστατευμένων ιδιωτικών περιοχών, ενώ θεωρείται το αποτέλεσμα της απουσίας κεντρικού συστηματικού σχεδιασμού.<sup>85</sup>

Με το μέσο της προβληματικής της σάτιρας, ο Μπερκ εξετάζει επίσης τη νοοτροπία των Γάλλων επαναστατών, για να αναδείξει την ανικανότητά τους να δρουν ως πολιτικοί. Σκεπτόμενοι έτσι, παρατηρεί, με τον τρόπο των σατιρικών συγγραφέων, εντοπίζουν μόνο ελαττώματα, αρέσκονται να μιλούν για τη διαφθορά και ξεχνούν τα παραδείγματα του ωραίου και του αγαθού· η συνήθεια τα έχει αποκλείσει από το πρίσμα τους και δεν αντλούν καμία ευχαρίστηση στον εντοπισμό τους. «Μισώντας παρά πολύ το κακό», θα συγχεφαλαιώσει ο Μπερκ, «καταλήγουν να αγαπάνε ελάχιστα τον άνθρωπο. Έτσι, δεν είναι περιεργό που δεν έχουν διάθεση και είναι ανίκανοι να τον υπηρετήσουν. Από αυτό, προκύπτει η σύνθετη τάση κάποιων εκ των ηγετών σας να κάνουν τα πάντα κομμάτια».<sup>86</sup> Ο Μπερκ εισάγει τη θεμελιώδη για τη σκέψη του διάκριση ανάμεσα στον πολιτικό και το φιλόσοφο. Σκεπτόμενοι ως φιλόσοφοι, στη βάση αφηρημένων αξιών, κατά το παράδειγμα του Ρουσσώ, δεν προσδιορίζουν τον άνθρωπο και την κοινωνία παρά μόνο σε σχέση με το κακό. Απέναντι στην πολιτική σοφία, που δομείται στη βάση του προηγούμενου και της εμπειρίας, που αποσκοπεί στην ήπια μεταρρύθμιση στη βάση των τοπικών και χρονικών συγκυριών, τίθεται η επανάσταση, που αμφισβητεί ριζικά και βίαια το παρόν – αλλά και το παρελθόν – με σκοπό να το αναδομήσει εκ νέου, στη βάση της αφηρημένης αξιακής πρόταξης της ισότητας και της ελευθερίας.<sup>87</sup>

Ακόμα παραπέρα, με βάση τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε και ανάμεσα σε δύο τύπους επανάστασης· η μια, που αποκαθιστά μια τάξη πραγμάτων, σύμφωνα και με το κυριολεκτικό νόημα της έννοιας *révolution* (ανακίνηση),<sup>88</sup> η άλλη, που την καταστρέφει. Η Ένδοξη Επανάσταση, σύμφωνα με την ερμηνεία του Μπερκ, μπορεί να προταθεί ως παράδειγμα της πρώτης, η Γαλλική, ως παράδειγμα της δεύτερης.<sup>89</sup> Φυσικά, δεν είναι τυχαίο ότι ο Μπερκ αποδίδει τη δεύτερη στην αυγυράτη διανοητική ενέργεια των «φιλοσόφων» και στην αγάπη τους για την καινοτομία.

Η προβληματική πάντως του φιλοσόφου-σατιρικού μεταγράφει και ερμηνεύει τη μετάβαση που περιγράφεται στο αρχικό μας απόσπασμα· την «υποχονδρία, που καταλήγει σε μισανθρωπία». Πρόκειται για μια κατηγορία που δεν απήθυνε στον Ρουσσώ μόνον ο Μπερκ, και η οποία, όπως αποκαλύπτουν οι ίδιες οι *Εξομολογήσεις* του Ρουσσώ, βρήκε έρεισμα στην επιλογή του για μια «αυστηρή αρετή», στην οποία αναφέρθηκα ήδη. (Η υπαρξιακή διάσταση της σχετικής μομφής εξετάζεται στο τρίτο μέρος της παρούσας δημοσίευσης.)<sup>90</sup>

## 3.

Στο τρίτο μέρος του παρόντος άρθρου, θα ασχοληθώ με την αποτίμηση του Ρουσσώ μετά το ξέσπασμα της Γαλλικής Επανάστασης. Η διαφορά στην έμφαση και τη διάθεση με την οποία γίνεται η κριτική είναι προφανής. Η πρώιμη σχέση των δύο στοχαστών φαίνεται να είναι μια σχέση έλξης και ταυτόχρονα απώθησης. Αν και η νοητική ιδιοσυγκρασία των δύο είναι διαμετρικά αντίθετη, παρόλα αυτά, διακρίνει κανείς ότι ο Ρουσσώ ασκεί κάποια γοητεία στον Μπερκι: «νεαρός και επίδοξος «άνθρωπος των γραμμάτων» ακόμη αυτός (δεν είχε ξεινήσει ακόμη η πολιτική του σταδιοδρομία), αν και αμφισβητεί τις θέσεις, αναγνωρίζει τη συγγραφική ικανότητα, τη διανοητική τόλμη, τη φρεσκάδα και το ριζοσπαστισμό του Ρουσσώ. Περνώντας στις ύστερες θέσεις του Μπερκι, η εικόνα του Ρουσσώ διαθλάται από το πρίσμα μιας «δαιμονικής» Γαλλικής Επανάστασης, της οποίας ο Ρουσσώ γίνεται ο θεωρητικός «μέντορας». Στην πραγματικότητα, για τον Μπερκι, ο Ρουσσώ ενσαρκώνει το παράδειγμα των νέων ηθών που επιχειρούν να επιβάλλουν οι Γάλλοι επαναστάτες στην χώρα τους. Είναι ο «προφήτης» του νέου τύπου ανθρώπου που ευαγγελίζεται η Γαλλική Επανάσταση. Τώρα πια, εμφανή στα κείμενα του Μπερκι είναι τα σημάδια μιας ορισμένης ενοχής για τις νεανικές φιλοδοξίες του: θα έλεγε κανείς ότι το μένος του ενάντια στον Ρουσσώ υποκρύπτει μια διάθεση προσωπικής εξιλέωσης για τις δικές του έμπρακτες επιθέσεις στον κόσμο του status.<sup>91</sup>

Όπως έχει ήδη σημειωθεί, η ανάλυση που ακολουθεί στηρίζεται πρωτευόντως στην επίθεση του Μπερκι στον Ρουσσώ από την *Επιστολή προς ένα μέλος της Γαλλικής Εθνοσυνέλευσης*. Αφορμή για τη σχετική συζήτηση δίνει η απόφαση της Γαλλικής Εθνοσυνέλευσης, στις 22 Δεκεμβρίου του 1790, να ανεγείρει άγαλμα του Ρουσσώ. Τα έργα του Ρουσσώ που συγκεντρώνουν τα πυρά του Μπερκι αυτή τη φορά είναι οι *Εξομολογήσεις* και η *Νέα Ελοΐζα*<sup>92</sup> και, στο πλαίσιο των έργων αυτών, αξίζει να παρατηρηθεί ο αναπροσανατολισμός της έμφασης του Ρουσσώ. Αν στους δύο πρώτους *Λόγους* και στην *Επιστολή* η επίθεση στην κοινωνία έγινε διαδοχικά με το άρμα της κλασικής αρετής και με τα φυσικοδικαιικά εργαλεία, τώρα γίνεται υπό το πρίσμα της ανάδειξης της εσωτερικότητας του ατόμου, μιας πρωτόγνωρης ανάδειξης της μυχιότητας της καρδιάς του και της συνείδησης ως ύψιστου φορέα αξιολογήσεων.<sup>93</sup>

Αυτό που μπορούμε αρχικά να παρατηρήσουμε είναι το γεγονός ότι ο Μπερκι καταδικάζει τον Ρουσσώ με τους όρους με τους οποίους ο ίδιος είχε επιτεθεί στην κοινωνία στους δύο *Λόγους* του: τον ανακηρύσσει ιδρυτή της «φιλοσοφίας της ματαιοδοξίας»<sup>94</sup> και επιστρέφει τη μομφή περί υποκρισίας και επιτήδευσης στον ίδιο τον θιασώτη της ειλικρίνειας και της ευθύτητας. Ο κριτικός αναστοχασμός του βίου, όπως πραγματοποιείται στις *Εξομολογήσεις*, μετατρέπεται από τον Μπερκι στη σκανδαλώδη

αφήγηση μιας ζωής γεμάτης ηθικών αποπημάτων. Όχι μόνο είναι δέσμιος της γνώμης των άλλων, αλλά, κατά την εκτίμηση του Μπερκ, αυτός ο «ηθικολόγος»<sup>95</sup> επιδιώκει και να την κατακτήσει με τα πιο στρεβλά και ανήθικα μέσα, όπως είναι η δημοσίευση των ελαττωμάτων του. Αυτό που επιτρέπει την πολεμική αυτή αντιστροφή των όρων είναι η αλλαγή οπτικής γωνίας· η υιοθέτηση της διόπτρας του ψυχολόγου από τον Μπερκ και η αξιοποίηση των εργαλείων που αυτός ανέπτυξε στην *Φιλοσοφική του πραγματεία*.<sup>96</sup> «Η ματαιοδοξία», παρατηρείται σε αυτό το πλαίσιο, είναι «παμφάγα, δεν διαλέγει το φαΐ της, αγαπά να μιλά ακόμα και για τα σφάλματα και τα ελαττώματά της ως κάτι το οποίο θα προκαλέσει έκπληξη και θα τραβήξει το ενδιαφέρον, ενώ θα θεωρηθεί, στη χειρότερη περίπτωση, ειλικρίνεια και ευθύτητα».<sup>97</sup> Αν η ειλικρίνεια συνιστά για τον Ρουσσώ το κύριο μέσο διαφάνειας και άμεσης επικοινωνίας μεταξύ των ψυχών, ο Μπερκ θεωρεί την επίκλησή της πρόσχημα και την μετατρέπει σε «μάσκα» που εξαπατά και εξωραΐζει την επιθυμία καταξίωσης και αναγνώρισης.

Με τον ίδιο τρόπο, αντιμετωπίζει ο Μπερκ την επίκληση της μοναδικότητας<sup>98</sup>, από την πλευρά του Ρουσσώ, και την επιλογή της «μοναξιάς».<sup>99</sup> Αναστοχαζόμενος πέρα από το βίο και τα θεωρητικά του έργα, ο Ρουσσώ ερμηνεύει τη στάση του σε επίπεδο αρχής. Η προσωπική συμπεριφορά έρχεται, σύμφωνα με την εκδοχή αυτή, να πραγματώσει τις θεωρητικές διακηρύξεις: ο κριτικός της κοινωνίας και του πολιτισμού, για να δικαιώσει το έργο του, δεν μπορεί παρά να σταθεί εκτός αυτής. Απέναντι στη ματαιοδοξία των «φιλοσόφων», ο Ρουσσώ αντιπαραθέτει τη δική του «ευγενή υπερηφάνεια».<sup>100</sup> Ο Μπερκ, από την άλλη, επιλέγει την αντίστροφη ανάγνωση της επιλογής αυτής, συμφωνώντας ως προς αυτό με τους «φιλοσόφους».<sup>101</sup> Παίρνοντας ως δεδομένη την ιδιαιτερότητα του χαρακτήρα του Ρουσσώ, τη δυσκολία του να αντεπεξέλθει στις κοινωνικές συμβάσεις και τους τύπους, που ο ίδιος εξομολογείται,<sup>102</sup> θεωρεί το έργο του μια προσπάθεια εξορθολογισμού και δικαίωσής του ιδιότροπου χαρακτήρα του. Υποστηρίζεται, με άλλα λόγια, ότι επειδή ο Ρουσσώ είναι εκ φύσεως ακατάλληλος για τις συμβάσεις της πολιτισμένης κοινωνίας, επιδιώκει την καταξίωση από την άρνησή της. Αν καταγγέλλει την κυριαρχία της γνώμης, το κάνει, για να καταξιωθεί ο ίδιος και, αν επιτίθεται στα γράμματα, το κάνει μέσω αυτών των γραμμάτων.

Αυτό που υποστηρίζει περαιτέρω ο Μπερκ είναι ότι θύμα της υποκρισίας του Ρουσσώ είναι και ο ίδιος ο εαυτός του. Για να πείσει τους άλλους ως προς αυτό που παριστάνει, έχει πείσει πρώτα και κύρια τον ίδιο του τον εαυτό, έχει πιστέψει ότι η μάσκα είναι πια το αληθινό του πρόσωπο. Ο Ρουσσώ πιστεύει πραγματικά ότι όλοι τον καταδιώκουν,<sup>103</sup> βιώνει έντονα την απομόνωσή του και διακηρύσσει ειλικρινά τη μοναδικότητά του. Κατά τη γνώμη μου, από μια τέτοια διάγνωση είναι που απορρέει η εκτίμηση του Μπερκ ότι ο Ρουσσώ όχι μόνο ενδιαφέρεται για τη γνώμη των άλλων, αλλά ενδιαφέρεται «σε βαθμό που προσεγγίζει την τρέλα».<sup>104</sup> (Ο Μπερκ, αξι-

ζει να σημειωθεί, δεν θα παραλείψει, συχνά πυκνά, να αναφερθεί σε αυτή την «τρέλα» του Ρουσσώ.)<sup>105</sup> Ίσως αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Μπερκ θεωρεί τη ματαιοδοξία το χειρότερο των ελαττωμάτων, γιατί, τρόπον τινά, εξουσιάζει πλήρως το θύμα της, καταστρέφει κάθε αναστοχαστική αντίσταση του, την ίδια του τη συνείδηση ότι υποκρίνεται. Έτσι, πιστεύω, πρέπει να ερμηνεύσουμε την ιδέα ότι η ματαιοδοξία, όταν ωριμάσει και διογκωθεί, «κάνει όλον τον άνθρωπο ψεύτικο, δεν αφήνει τίποτα ειλικρινές και αξιόπιστο».<sup>106</sup> Ως προς αυτά, βεβαίως, καθοριστική στάθηκε η επίσκεψη του Ρουσσώ στην Αγγλία και η περιφημη διαμάχη του με τον Χιουμ (Hume).<sup>107</sup>

Καθώς αφαιρεί, λοιπόν, κάθε κύρος από το παράδειγμα, και συνάμα αίτημα, της «ηθικής μεταρρύθμισης», ιδέας μάλλον πολύ μεταφυσικής για τα μέτρα του Μπερκ, όπως θεωρήθηκε και το αίτημα της ορθολογικής, a priori θεμελίωσης της πολιτικής, ο φιλόσοφος μετατρέπεται στα μάτια του σε ψυχοπαθή. Κατ' αντιστοιχία, αφαιρώντας κάθε αξιακό περιεχόμενο από τη Γαλλική Επανάσταση, ο Μπερκ την μετατρέπει σε ένα εγχείρημα διαταραγμένων προσωπικοτήτων, που από το περιθώριο των πολιτικών εξελίξεων επιθυμούν να βρεθούν στο κέντρο τους.

Επιχειρώντας να γεφυρώσω το τρίτο αυτό μέρος με το δεύτερο, θα εστιάσω την προσοχή μου στις ομοιότητες της προβληματικής για τη ματαιοδοξία με αυτή για την παραδοξολογία, που προηγήθηκε στο δεύτερο μέρος. Και στις δύο περιπτώσεις, ο Μπερκ απαξιώνει το ζήτημα των αρχών που θεμελιώνει τη σκέψη και την πράξη του Ρουσσώ και επιλέγει μια ανάλυση σε ψυχολογικό επίπεδο. Έτσι, υποστηρίζει ότι στόχος του Ρουσσώ είναι η φαντασία και σκοπός του ο εντυπωσιασμός. Στην περίπτωση του «παραδόξου», αυτό επιτυγχάνεται μέσω των ιδεών, στην περίπτωση της ματαιοδοξίας, μέσω της συμπεριφοράς, πάντως, και στις δύο περιπτώσεις, στον Ρουσσώ καταλογίζεται έπαρση. Αλαζονική θεωρείται η ιδέα ότι είμαστε σε θέση να συγκροτήσουμε και να θεμελιώσουμε ορθολογικά το κοινωνικό πεδίο, όπως επίσης αλαζονική είναι η συμπεριφορά που θεωρεί ότι μπορεί να υπεριστάσει τις παραδοσιακές συμβάσεις και αξίες. Ο καταλογισμός έπαρσης, σημειωτέον, συνδέεται σταθερά με τις χριστιανικές προκειμένες της σκέψης του Μπερκ. Στο κείμενο που με απασχολεί, λοιπόν, ο Μπερκ αντιδιαστέλλει τη ματαιοδοξία, ένα «εγωιστικό, επιδεικτικό κακό που νολακεύει και δελεάζει»,<sup>108</sup> με την ταπεινοφροσύνη (humility), «το θεμέλιο του χριστιανικού συστήματος».<sup>109</sup> Αυτή, υποστηρίζει ο Μπερκ, είναι το θεμέλιο κάθε αρετής, παρατηρώντας την ίδια στιγμή ότι η άσκηση της είναι εξαιρετικά επώδυνη.

Πάντα σε σχέση με τη μομφή της ματαιοδοξίας, ο Μπερκ στέκεται ιδιαιτέρως στην επιλογή του Ρουσσώ να παραδώσει και τα πέντε παιδιά του στο ορφανοτροφείο, ένα από τα σφάλματα, κατά την εκτίμησή του, που εξομολογείται. Η επιλογή του Μπερκ να σταθεί σε αυτό, συνιστά κάτι παραπάνω από κακεντρέχεια για μια επιλογή για την οποία ο Ρουσσώ ο ίδιος έφερε έντονες ενοχές.<sup>110</sup> Φέρνει αντίθετα στο προ-

σκήνιο την προβληματική της οικογένειας, η οποία λαμβάνει κομβική σημασία τόσο για την ηθική όσο και την πολιτική θεώρηση του Μπερκ. Το σταθερό μοτίβο πάνω στο οποίο δομείται η κριτική του είναι αυτό της αντιπαράθεσης ανάμεσα στη φύση, ως βιολογικού προκαθορισμού ή ασυνείδητης ιστορικής διαδικασίας (δεύτερη φύση) και στη θεωρία, που συνδέεται με ζητήματα αφηρημένων αξιών.

«Εξάντλει τα αποθέματα μιας ισχυρής ρητορικής στην έκφραση καθολικής ευμένειας», είναι η αντίδραση του Μπερκ για τη συγκεκριμένη επιλογή, «ενώ η καρδιά του είναι ανίκανη να περιλείψει μια σπίθα κοινής πατρικής στοργής. Ευμένεια προς όλη την ανθρωπότητα, συνεχίζει, και έλλειψη συναισθημάτων για κάθε άτομο με το οποίο ο καθηγητής έρχεται σε επαφή, αυτό είναι που διαμορφώνει τον χαρακτήρα της νέας φιλοσοφίας».<sup>111</sup> Η αντιπαράθεση του *συναίσθηματος* της στοργής με την καθολική *ευμένεια*<sup>112</sup> είναι ουσιαστική. Το συναίσθημα συνιστά κοινή ανθρωπολογική προίκα, διαμορφώνει την ανθρώπινη φύση, αφορά ορισμένα, απτά πρόσωπα και αποτελεί αντικείμενο της εμπειρικής επιστήμης του ανθρώπου. Η ευμένεια, αντίθετα, είναι ιδέα. Στο σύστημα του Ρουσσώ προϋποθέτει την κριτική των όρων ζωής (το κοινωνικό ζήτημα), λειτουργεί ως ρυθμιστικό ιδεώδες και δεν απευθύνεται σε πρόσωπα αλλά σε αφηρημένες κατηγορίες, όπως οι ανθρωπότητα και οι εξαθλιωμένοι· αποτελεί δε το αντικείμενο μιας δεοντολογικής φιλοσοφίας.<sup>113</sup> Στο πλαίσιο αυτής της στράτευσης του στο «εμπειριστικό στρατόπεδο», ο Μπερκ δεν διστάζει να ανατιμήσει το ζωικό και το ενστικτώδες. «Η αρκούδα, παρατηρεί δηκτικά, αγαπά, γλείφει, και μορφώνει το μικρό της, αλλά οι αρκούδες δεν είναι φιλόσοφοι».<sup>114</sup> Στα παραπάνω, βεβαίως, στην αναφορά του Μπερκ σε μια «ταπεινή, φυσική ηθική»,<sup>115</sup> διακρίνει κανείς τα στοιχεία της θεωρίας της κοινονομοσύνης για την ηθική στην οποία αναφερθήκαμε και στο δεύτερο μέρος.

Αν και ο Μπερκ δεν αναφέρεται σε αυτό, παρόλα αυτά είμαι της γνώμης ότι οι παρατηρήσεις της Άρεντ για τη βία, κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, δεν βρίσκονται μακριά από το πνεύμα του Μπερκ.<sup>116</sup> Η Άρεντ υποστηρίζει ότι, κατά την πορεία της εξέλιξης της Γαλλικής Επανάστασης, μπορεί κανείς να διακρίνει το πέρασμα από την έννοια της συμπόνας, που αφορά συγκεκριμένα πρόσωπα, στον οίκτο, που αφορά αφηρημένες κατηγορίες, όπως ο εξαθλιωμένος λαός. Αυτή η μετάβαση, παρατηρεί η Άρεντ, επιτρέπει τη συμβατότητα του οίκτου με την απανθρωπιά,<sup>117</sup> η μορφή της αφηρημένης καθολικής διακήρυξης, με άλλα λόγια, δεν αποκλείει την χρήση βίαιων και απάνθρωπων μέσων για την επίτευξη των σκοπών της.

Αυτό στο οποίο θέλω να σταθώ εκτενέστερα είναι οι πολιτικές συνδηλώσεις της εμμονής του Μπερκ στο θέμα της εγκατάλειψης των παιδιών. Η σημασία του παραδείγματος των οικογενειακών σχέσεων για την πολιτική θεωρία του Μπερκ, θέλω να υποστηρίξω, είναι θεμελιώδης. Σε αντίθεση με την κλασική πόλη, που συγκροτείται σε

αντιδιαστολή με τον οίκο,<sup>118</sup> η πολιτική κοινωνία για τον Μπερκ συγκροτείται ως προέκταση της οικογένειας και, αντίστοιχα, οι δεσμοί που συνέχουν την ευρύτερη κοινωνία προεκτείνουν τους οικογενειακούς δεσμούς. Υπό το πρίσμα αυτό, μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα και την αναφορά του Μπερκ στην κανονική «ακολουθία των φυσικών μας συναισθημάτων».<sup>119</sup> «Τα δημόσια συναισθήματά μας, παρατηρεί ο Μπερκ, εδράζονται στις οικογένειές μας. Κανείς, ψυχρός ως προς τις σχέσεις του αυτές, δεν μπορεί να είναι ένθερμος πολίτης. Στη συνέχεια, περνάμε στους γείτονες και μετά στις συνηθισμένες τοπικές διασυνδέσεις μας».<sup>120</sup> Η κατανόηση αυτή, που συνυφαίνει τον πατριωτισμό με την οικογένεια και τους φίλους και μετατρέπει την κυβέρνηση σε αντικείμενο θερμών συναισθημάτων, αντιπαρέρχεται, πέρα από το κλασικό πολιτικό παράδειγμα, και τις νεώτερες συμβολαιϊκές θεωρήσεις που συγκροτούν την πολιτική κοινωνία, στη βάση της συμφωνίας συμβαλλομένων μερών. Την αναδομεί, αντί αυτών, ως οργανική ενότητα, ένα ενιαίο σώμα που ωριμάζει ιστορικά, αργά και ασυνείδητα, και του οποίου τα μέρη λαμβάνουν διακριτές αλλά αναγκαίες για το σώμα λειτουργίες.

Η επιλογή του Μπερκ να επιχειρηματολογήσει για την πολιτική κοινωνία με τους όρους της οικογένειας και της φύσης μας επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα και την επίθεσή του στους Γάλλους επαναστάτες που ακολουθεί. «Πολιτικοί, παρατηρεί, όπως οι τωρινοί ηγέτες σας, είναι καμωμένοι από ό,τι είναι κίβδηλο, πλαστό και ψεύτικο, από ό,τι παίρνει τον άνθρωπο από το σπίτι του και τον τοποθετεί σε μια σκηνή, τον κάνει ένα τεχνητό ον με επιτηδευμένα θεατρικά συναισθήματα, κατάλληλο να το θωρεί κανείς στο φως των κεριών και πλασμένο για να το στοχάζεται από τη δέουσα απόσταση».<sup>121</sup> Μπορούμε να θεωρήσουμε, πιστεύω, ότι η παραβολή με τη θεατρική σκηνή παραπέμπει επίσης στο κλασικό πολιτικό παράδειγμα, την πολιτική που ασκείται με λόγους και με πράξεις, την πολιτική όπου οι δρώντες εισέρχονται για να βιώσουν την ελευθερία τους και να διακριθούν.<sup>122</sup> Απέναντι στην παραδοσιακή, αριστοκρατική τάξη, η Γαλλική Επανάσταση, υπό ένα πρίσμα, και πάλι στην ανάδειξη του κοινωνικού ζητήματος και της νεότερης έννοιας της ισότητας και των δικαιωμάτων, αναβιώνει την πολιτική με τους κλασικούς όρους. Σε αντίθεση με όλα αυτά τα παραδείγματα, η πρόθεση του Μπερκ είναι να εδραιώσει τη συνέχεια του νεότερου με τον μεσαιωνικό κόσμο στη βάση ακριβώς της κυριαρχίας της ιδιωτικής σφαίρας της οικογένειας.<sup>123</sup>

Περνώντας στην αποτίμηση της *Νέας Ελοιζας*, θα προσπεράσω τις πολιτικές αντιστοιχίσεις που επιχειρεί ο Μπερκ σε σχέση με τον ρόλο και τη θέση του παιδαγωγού. Αφορούν περισσότερο τα όσα λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο της Γαλλικής Επανάστασης και λιγότερο το έργο καθαυτό. Ως προς αυτό, που είναι ένα ερωτικό μυθιστόρημα, ας μην το ξεχνάμε, αυτό που αποτιμάται είναι το «ηθικό γούστο»<sup>124</sup> του

Ρουσσώ, ενώ η αντίδραση του Μπερκ μπορεί να συνοψιστεί, πιστεύω, στη διατύπωση εκείνη που μιλά για ένα μείγμα «μεταφυσικών στοχασμών» με «τον πιο πεζό αισθησιασμό».<sup>125</sup> Το δίπολο αυτό φαίνεται ίσως ακραίο αλλά, προοικονομώντας το πόρισμα της ανάλυσης, θα πω ότι ο και ο Μπερκ, στη δική του περιγραφή για τον έρωτα, επιλέγει επίσης έναν ακραίο συνδυασμό.

Στο μυθιστόρημα, λοιπόν, του Ρουσσώ, η μέριμνα για την αρετή, όπως ο Μπερκ δεν παραλείπει να παρατηρήσει,<sup>126</sup> είναι κεντρική. Η Ζυλί, η ηρωίδα του μυθιστορηματος, αρνείται το σαρκικό της πάθος και επιλέγει την αρετή· παντρεύεται τον σύζυγο που επιβάλλουν οι κοινωνικές συμβάσεις και οι επιλογές του πατέρα της, μένει πιστή σε αυτόν, αλλά και ευτυχεί. Η Ζυλί, μάλιστα, δεν καταναγκάζεται στην αρετή, αλλά την επιλέγει, η αρετή για την ηρωίδα, σύμφωνα και με τη διαδικασία του μετασχηματισμού των παθών που αξιοποιεί ο Ρουσσώ,<sup>127</sup> δεν καταργεί τον έρωτα αλλά τον ολοκληρώνει, τον οδηγεί στην ειλικρίνεια, την αγάπη και τη γνήσια φιλία. Ο Ρουσσώ δίνει στο σφοδρό ερωτικό πάθος μια έντονα πνευματική, κάποτε μάλιστα θρησκευτική, διάσταση. Ήταν αυτή, σε συνδυασμό με την μέριμνα για την αρετή, που οδήγησε τους ερευνητές να μιλήσουν για τον «πλατωνισμό του Ρουσσώ»<sup>128</sup> και την προσπάθεια εμπέδωσης της στενής συνάφειας των αιώνιων ιδεών του Αγαθού και του Ωραίου. Ο Μπερκ διαβλέπει αυτόν τον πλατωνισμό και προς αυτή την κατεύθυνση, κατά την εκτίμησή μου, κινείται η μομφή περί «μεταφυσικών στοχασμών». Η δική του ιδέα για τον έρωτα και την αγάπη είναι η ιδέα ενός εμπειριστή, ο οποίος τοποθετεί το ωραίο στα αντικείμενα και επιχειρεί να αναγάγει την αγάπη σε μια ιδιότυπη μηχανική αντίδραση του οργανισμού (χαλάρωση των μυών), που γεννά ένα ιδιαίτερο συναίσθημα (το συναίσθημα μιας γλυκιάς νωθρότητας).<sup>129</sup>

Παρόλη την πλατωνική διάσταση του έργου του, ωστόσο, ο Ρουσσώ δεν είναι πλατωνιστής, με την έννοια ότι αντικείμενο του μυθιστορηματος δεν είναι ένα ιδεατό επέκεινα. Οι ήρωές του αναζητούν την ευτυχία σε αυτό τον κόσμο (οι δύο εραστές, αν και για λίγο, συνευρίσκονται ερωτικά) και, όπως παρατηρεί ο Μπρι (Brix), αν αρνούνται τη σαρκική επαφή, δεν είναι από απέχθεια για τη σάρκα, αλλά για να διατηρήσουν την ένταση των αρχικών τους συναισθημάτων. Έτσι, λοιπόν, η μομφή του Μπερκ περί «πεζού αισθησιασμού» αναφέρεται μάλλον στην αφήγηση του θυελλώδους πάθους των δύο εραστών. Απέναντι σε αυτή την αφήγηση, ο Μπερκ αντιπαραθέτει την ηθική της αβροφροσύνης ή, αλλιώς, την «ευγένεια» του αριστοκρατικού κόσμου: «ο τελευταίος αιώνας», παρατηρεί, «εξάντλησε όλες τις δυνάμεις του στην προσπάθεια να προσδώσει χάρη και ευγένεια στις φυσικές μας ορέξεις»,<sup>130</sup> ενώ κατηγορεί τους Γάλλους επαναστάτες ότι επιχειρούν να καταργήσουν «αυτές τις αριστοκρατικές προκαταλήψεις»,<sup>131</sup> αντικαθιστώντας «αυτό το πάθος που φυσικά συνδέεται με τη χάρη και τους τρόπους» με ένα «μείγμα σχολαστικότητας και λαγνείας».<sup>132</sup> Όταν χαρακτηρίζει, λοιπόν, ο

Μπερι χαρακτηρίζει τη *Νέα Ελοιζα* έργο «φιλοσοφικής αβροφροσύνης» (philosophic gallantry),<sup>133</sup> έχει κατά νουν αυτή την αντικατάσταση της αριστοκρατικής, ιπποτικής αβροφροσύνης, αλλά και της χριστιανικής ηθικολογίας σχετικά<sup>134</sup> με τις επιταγές της νεώτερης φιλοσοφίας, όπως αυτές αποτυπώνονται στο έργο του Ρουσσώ.

Στο *Σημειωματάριό* του, αξίζει να παρατηρηθεί, στην προβληματική που αφορούσε τα έθιμα και στην οποία ήδη στάθηκα, ο Μπερι υπερασπίστηκε επίσης τις διάφορες ερωτοτροπίες, που συνοδεύουν την ερωτική επαφή, απέναντι σε μια κυνική<sup>135</sup> θεώρηση του έρωτα που τον παρουσίαζε ως μια πράξη αναπαγωγής, επαίσχυντη μάλιστα, η οποία πρέπει να κρύβεται στο σκοτάδι. Οι ερωτοτροπίες αυτές, οι κανόνες της αβροφροσύνης συνιστούν, λοιπόν, ακόμα ένα σύνολο «ανορθόλογων» πρακτικών, οι οποίες αμβλύνουν την ανθρώπινη συμπεριφορά, συνιστούν το καλαίσθητο «πέπλο»<sup>136</sup> που την εξωραΐζει. Στον αντίποδα εκείνης της ιδέας για την αρετή που περατώνεται, καθώς ξεγυμνώνει τον άνθρωπο από τους τεχνητούς τρόπους της παραδοσιακής κοινωνίας και εκφέρεται με τους όρους της διαφάνειας, και της αδιαμεσολάβητης επικοινωνίας ανάμεσα στις καρδιές, ο Μπερι αντιτρέπει την αρετή που διακριτικά καλύπτει τα ελαττώματα, τις «τραχιές επιφάνειες» του χαρακτήρα μας. Η αρετή του Μπερι συνδέεται μάλλον με την «ένδυση» μιας γυμνής και αδύναμης ανθρώπινης φύσης<sup>137</sup> παρά με την αποκάλυψη μιας αγαθής φύσης από την υποκριτική και διεφθαρμένη μάσκα του πολιτισμού. Για τον Μπερι, οι ιστορικά αναπτυσσόμενες συμβάσεις, αλλά και οι προκαταλήψεις (τα έθιμα για παράδειγμα ή οι κανόνες της αβροφροσύνης), εξευγενίζουν τη φύση μας, εκλεπτύνουν την κοινωνικότητά μας και μετατρέπουν τα πάθη μας σε ευγενή ήθη και καλούς τρόπους<sup>138</sup> (αντίστοιχα, διασφαλίζουν και τη συνοχή της κοινωνίας). Η σύμβαση δεν διαφθείρει τη φύση, είναι αντίθετα αυτή που έρχεται να αξιοποιήσει και να τελειοποιήσει τις πρώτες ύλες που αυτή παρέχει.

#### 4.

Η πρόσληψη του Ρουσσώ –στο δεύτερο μέρος αυτής της δημοσίευσης– περατώνεται, σε γενικές γραμμές σε ένα πολλαπλό αλλά συμπληρωματικό επίπεδο, που συγκεφαλαιώνεται από την έννοια του «παραδόξου», της αρετής, της «ευγένειας» και της «σάτιρας».

Η προβληματική του «παραδόξου», αναφέρεται στο επιστημολογικό πρόβλημα. Εμφράζει τις ενστάσεις του Μπερι απέναντι στην ορθολογική πολιτική θεωρία του Ρουσσώ, για να συμπυκνώσει την απολογητική της αυθεντίας της πρόνοιας και κυρίως της «κοινής αίσθησης» της ανθρωπότητας

Στο δεύτερο επίπεδο, υποστηρίχτηκε ότι απέναντι στο αίτημα της αρετής ο Μπερι αντιπαράθετε το ιδεώδες της «ευγένειας», επιλέγοντας να μετακινήσει από το

πεδίο της «επικίνδυνης» (θα προσέθετα επαναστατική) *πράξις* σε αυτό της ήπιας και συμβιβαστικής *συμπεριφοράς*. Απέναντι στην πρόταξη του συλλογικού αγαθού μιας πολιτικής *κοινότητας*, προκρίνει το μοντέλο της μεγάλης εμπορικής *κοινωνίας*, τα άτομα της οποία αναπτύσσουν την ατομικότητά τους (όσο ποτέ πριν) ερχόμενα σε επαφή με άλλα άτομα και πράγματα (σε αυτά περιλαμβάνονται οι επιστήμες και οι τέχνες). Στο τρίτο επίπεδο, επανέρχεται συστηματικότερα η καταδίκη του ορθολογικού μοντέλου ανάλυσης και θεμελίωσης της ηθικής και πολιτικής, αλλά και η πρόταξη της «ευγένειας». Απέναντι στο κανονιστικό παράδειγμα του φυσικού ανθρώπου, ο Μπερκ επιλέγει να σκεφτεί τον άνθρωπο ως ον που διαμορφώνεται ιστορικά. Αξιολογεί τις γνώσεις για τους πρωτόγονους λαούς που παρέχει η ιστορία, αλλά και η πρόσφατη ανακάλυψη της Αμερικής, και υιοθετεί μια θεώρηση που παραπέμπει σε ό,τι αργότερα θα συστηματοποιούνταν ως σταδιακή θεώρηση της ιστορίας, όπου στο τελευταίο, εμπορικό στάδιο πραγματώνεται το ιδεώδες της «ευγένειας». Στο πλαίσιο αυτό, το ζητούμενο δεν είναι η αποκάλυψη του φυσικού ανθρώπου, αλλά η περιγραφή όλων εκείνων των όρων που σταδιακά και ανεπαίσθητα προάγουν την ωρίμανσή του.

Τέλος, η προβληματική της «σάτιρας», σταθερά δίπλα στις αναφορές περί παραδοξολογίας, εμφανίζεται για να ειρωνευτεί τον μοντέρνο «φιλόσοφο» και να επισημάνει τον ιδιαίτερο ρόλο του πολιτικού, λειτουργεί ως μομφή ενάντια σε μια μέθοδο που προτάσσει *a priori* αξίες, με σιόπο να υποδείξει μια συνετή διαχείρισή του και να βάλει στη θέση της επανάστασης την μεταρρύθμιση.

Το τρίτο μέρος της παρούσας δημοσίευσης ακολουθεί την κριτική του Μπερκ στο πεδίο της συμπεριφοράς του ίδιου του Ρουσσώ, από το επίπεδο της θεωρητικής ανάλυσης μεταβαίνει σε αυτό της υπαρξιακής εξομολόγησης. Φυσικά, ανάμεσα στο δεύτερο και στο τρίτο μέρος, και στην αντίστοιχη κριτική, παρουσιάζεται μια σαφής παραλληλία. Αυτό που αποτιμάται, από τη μια, είναι η προσπάθεια του Ρουσσώ να πράξει την «αυστηρή αρετή» την οποία διακήρυξε με τα θεωρητικά του έργα και να υπερβεί την εξάρτηση της γνώμης, την οποία θεώρησε ως την κύρια πηγή της διαφοράς του πολιτισμού. Για τον Μπερκ, η επιλογή της ψυχολογικής ανάλυσης του δίνει τη δυνατότητα να απαξιώσει τον κανονιστικό χαρακτήρα του έργου και των επιλογών του και του επιτρέπει να επιστρέψει στον Ρουσσώ όλες τις κατηγορίες που αυτός ο τελευταίος απηύθυνε στον πολιτισμό και στους «φιλοσόφους». Έτσι, για τον Μπερκ, ο Ρουσσώ όχι μόνο δεν ξεφεύγει από την κυριαρχία της γνώμης, αλλά, σε ριζική αντίθεση με τις ηθικιστικές διακηρύξεις του, επιδιώκει την καταξίωση μέσω της προβολής των ελαττωμάτων του. Η «μοναξιά» του, κατά την εκτίμηση του Μπερκ, είναι μια ηχηρή επίδειξη έπαρσης, που επιβεβαιώνει, εκτός των άλλων, τη μομφή της υποχονδρίας, και εξηγεί πώς αυτή οδηγεί στην τρέλα. Ο ευαίσθητος υπερασπιστής των εξαθλιωμένων παρουσιάζεται ως άσπλαχνος πατέρας και στον μεγάλο υπέρμαχο της

φύσης ο Μπερκ προσάπτει διαφθορά των στοιχειωδέστερων ανθρώπινων ενστίτων. Δίπλα στην ψυχολογία, ο μηχανικισμός ολοκληρώνει τη νατουραλιστική μεθοδολογική επιλογή του Μπερκ, ενώ το ηθικό κενό καλύπτεται από τις χριστιανικές επιταγές.

Η ενασχόληση με την προβληματική του έρωτα επαναφέρει μια βασική διαφορά στον τρόπο που οι δύο συγγραφείς κατανοούν την ανθρώπινη φύση, η οποία κατέστη ήδη σαφής και στην περίπτωση των εθίμων και των προικαταλήψεων. Αναφέρομαι στη ρητορική της αποκάλυψης και του πέλλου. Αν για τον Ρουσσώ η φύση ανασυγκροτείται ως αρχέτυπο, ρυθμιστικό ιδεώδες, για τον Μπερκ, πέρα από το σύνολο των ανθρωπολογικών καταβολών, κατανοείται στην ιστορική της διάσταση (δεύτερη φύση) ως ασυνείδητη διαδικασία σταδιακού εξευγενισμού του ανθρώπου.

Ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύει ο Μπερκ τον Ρουσσώ σε μεγάλο βαθμό συγκεκριαλιώνει την αντίδρασή του στη Γαλλική Επανάσταση. Ως προς το τρίτο μέρος της δημοσίευσης, αυτό είναι σαφές και ρητό· η Γαλλική Επανάσταση παρουσιάζεται ως η ιστορική πραγμάτωση των ιδεών του Ρουσσώ και, ακόμα παραπέρα, στο πεδίο των ηθών, ως η πραγμάτωση του παραδείγματός του. Όπως ο Ρουσσώ, έτσι και οι Γάλλοι νομοθέτες αρέσκονται να παίζουν το «παιχνίδι» των σατιρικών συγγραφέων· τους αρέσει να βρίσκουν παντού σφάλματα και ελαττώματα, τους αρέσει να τα μεγεθύνουν και στη συνέχεια, με αυτό το πρόσχημα, να καταστρέφουν τον πολιτικό και κοινωνικό ιστό της κοινωνίας. Κατέχονται από το πάθος της καινοτομίας<sup>139</sup> και, όπως ο Ρουσσώ, είναι ματαιόδοξοι και επηρμέντοι, περιφρονούν το παρελθόν και πιστεύουν ότι μπορούν να συστήσουν εκ του μηδενός τον ηθικό κόσμο.

Πέρα από αυτά, η Γαλλική Επανάσταση φορτίζει ξανά την έννοια της ελευθερίας με την κλασική θετική της σημασία, ως συμμετοχή δηλαδή στα κοινά,<sup>140</sup> προτάσσοντας έτσι, κατά το παράδειγμα του Ρουσσώ, την «αρετή» απέναντι στην «ευγένεια», που ταυτίζεται βεβαίως με τον αριστοκρατικό κόσμο. Αντίστοιχα, κατά τον Μπερκ, η Γαλλική Επανάσταση ιδρύει ένα συγκινηρωτικό κράτος (στη βάση ορισμένου σχεδίου και σαφών στοχοθεσιών, σε αντίθεση με την ιδέα μιας σταδιακής και απρόθετης ανάδυσης που πρεσβεύει ο Μπερκ), που καταργεί κάθε ατομικότητα και καταδικάζει κάθε κοινωνική αβρότητα και που, ως προς αυτό, μοιάζει μάλλον με την αγαπημένη πόλη του Ρουσσώ, τη Σπάρτη.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Αναφέρομαι στη φυσικοδικαιική ερμηνευτική παράδοση που ξεκινά με τον Λέο Στράους (Leo Strauss). Οι ερευνητές της παράδοσης αυτής θεωρούν τον Μπερκ συνεχιστή της χριστιανικής παράδο-

σης του φυσικού δικαίου που ξεκινά με τον Ακινάτη (Aquinas) και αναπαράγεται στην Αγγλία από τον Μπράκτον (Bracton) και τον Χούκερ (Hooker). Πρβλ., για παράδειγμα, Russell Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Arlington, New Rochelle-Νέα Υόρκη 1967, σ. 8, 9, 28, 159, 164, 171, 173-175, 181, 186, 228· Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law* (U. Michigan P. 1958), επαν. Ann Arbor 1965, σ. 3, 17, 19, 35, 56, 77, 101, 126-127, 130, 137, 139, 145, 150, 152, 158, 161, 168, 173, 182, 184, 191-193, 207, 232, 241-242, 244-245· F.P., Canavan, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke UP, Ντούραχμ 1960, σ. 57, 75, 104-106, 126· C. Parkin, *The Moral Basis of Edmund Burke's Political Thought*, Cambridge UP, Κέμπριτζ, 1956, σ. 63, 77, 80, 86, 94-95, 107· C.P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Blackwell, Οξφόρδη 1963 (επαν. Greenwood Press, Westport του Κοννέκτικατ 1975), σ. 15, 41-42, 148.

2 Πρβλ. Sabine, *A History of Political Theory*, Dryden Press, Ιλλινόις 1974, αναθεωρημένη έκδοση από τον T. L. Thorson, σ. 567 [μτφ. Σαμπίν, *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, Ατλαντίς, Αθήνα χ.χ.]. Ο συγγραφέας υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι και οι δύο συγγραφείς αντικατέστησαν «τη λατρεία για το άτομο από τη λατρεία για την κοινωνία» (ό.π.).

3 Για τις θέσεις του A. Cobban, πρβλ. *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey*, Allen & Unwin, Λονδίνο 1929 (2η έκδ. 1960). Επίσης, τ. ιδ., *Rousseau and the Modern State*, αναθ. έκδ., Allen & Unwin, Λονδίνο 1964.

4 Ο D. Cameron στο *The Social Thought of Rousseau and Burke, a Comparative Study*, U. Toronto P., Τορόντο 1973, συστηματοποιεί την ιστορία της φιλοσοφίας στη βάση τριών μεγάλων παραδόσεων: Αναφέρεται, πρώτον, στην παράδοση του εμπειρισμού, δεύτερον, σε αυτή του ορθολογισμού, και τρίτον, στην παράδοση που γεννήθηκε τον 18ο αιώνα και άκμασε κατά τον 19ο, αυτή του ιδεαλισμού, πρβλ. σχετικά σ. 15-25. Από το έργο που παρατίθεται παραπάνω πρβλ επίσης την εκτενή επισκόπηση της βιβλιογραφίας για την αντιπαράθεση και συσχέτιση των Μπερκ και Ρουσσώ, σ. 25-36.

5 Η A.M. Osborn στο *Rousseau and Burke* (Russell & Russell, Νέα Υόρκη 1964) υποστήριξε ότι οι δύο συγγραφείς, αν και διαφέρουν ως προς τις μεθοδολογικές τους επιλογές («ο ένας ακολούθησε την παλαιότερη καρτεσιανή παράδοση, ο άλλος τη νεώτερη ιστορική σχολή» σ. 238), εμπνέονταν ωστόσο από τις ίδιες θεμελιώδεις αρχές: «και οι δύο ονειρεύονταν μια καλύτερη κοινωνία στην οποία οι άνθρωποι θα ήταν ελεύθεροι και διατεθειμένοι να αναλάβουν τα καθήκοντα του πολίτη και σε ένα κράτος αφιρωμένο στην ελευθερία».

6 Για την ταυτοποίηση των κειμένων που δημοσιεύονται ανώνυμα πρβλ. T.W. Copeland, *Six Essays, «A Body of Anonymous Writing»*, Jonathan Cape, Λονδίνο, 1950.

7 Πρβλ. *Annual Register*, για το έτος 1759, σ. 479-484.

8 Ό.π., για το έτος 1762, σ. 225-237.

9 Στον πρόλογο του χτ. του 1758, όπου ο Μπερκ φωτογραφίζει το κοινό στο οποίο απευθύνεται και εξηγεί τη στοχοθεσία του έργου, παρατηρεί τα εξής: «Παραθέσαμε αποσπάσματα από κάποια από τα καλύτερα βιβλία τα οποία δημοσιεύτηκαν μέσα στον χρόνο. [...] Δεν σχολιάσαμε κανένα το οποίο δεν μπορούσαμε να επαινέσουμε, χωρίς ωστόσο να υποστηρίξουμε ότι σχολιάσαμε κάθε αξιέπαινο έργο. Αυτά για τα οποία δεν αξίζει να μιλήσει καλά κανείς, δεν αξίζει να αναφερθούν καθόλου» (*Annual Register* για το έτος 1758, σ. V-VI).

10 Η πρώτη δημόσια παρέμβαση του Μπερκ στα κοινά ως «ανθρώπου των γραμμάτων» γίνεται ήδη στο Δουβλίνο με τον *Reformer*, ένα περιοδικό θεατρικής κριτικής, γραμμένο κατά το πρότυπο του *Spectator* των Addison και Steel.

11 *Annual Register*, για το έτος 1759, σ. 480.

12 Ό.π., για το έτος 1762, σ. 225.

13 Ό.π., για το έτος 1759, σ. 480.

14 Πρβλ., επίσης, τη βιβλιοκριτική του *Αμύλιου* (*Annual Register*, για το έτος 1762. σ. 225-237), όπου ο Μπερκι αναφέρεται ξανά «στις περιεργές ιδέες» στις οποίες ωθεί τον Ρουσσώ «η παράδοξη ευφύια του» (σ. 225).

15 Στην εισαγωγή της *Υπεράσπισης*, όπου ανακύπτει ο ίδιος προβληματισμός, η παραδοξολογία αντιπαράθεται «στις νηφάλιες πλευρές της αλήθειας» (*Vindication*, σ. 135).

16 Ο πλήρης τίτλος είναι ως εξής: *A Vindication of Natural Society: Or, A View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society*. Η εισαγωγή από όπου αντλώ τα παραθέματα προστίθεται στη δεύτερη έκδοση του 1757.

17 *Ό.π.*, σ. 136.

18 *Ό.π.*

19 *Reflections*, σ. 292.

20 *Vindication*, σ. 136.

21 Το έργο από όπου παραπέμπω έχει σκοπό να ειρωνευτεί το σύστημα φυσικής θρησκείας που ανέπτυξε ο Bolingbroke και, αντίστοιχα, να υπερασπιστεί την αποκάλυψη. Εξ άλλου, μια σύντομη ομιλία του Μπερκι, στο πλαίσιο της λέσχης (μιας φοιτητικής λογοτεχνικής συντροφιάς) για την *Επί του όρους ομιλία του Σωτήρα*, αποκαλύπτει την ιδιαίτερη σημασία της χριστιανικής ηθικής για τον Μπερκι. Στην ομιλία αυτή συναντάμε ένα σχήμα που βρίσκεται επίσης στον *Λογικό χαρακτήρα του χριστιανισμού* (*Reasonableness of Christianity*) του Λοκ. Αναφέρομαι στη σύγκριση ανάμεσα στην ειδωλολατρική και τη χριστιανική σκέψη, για να κατοχυρωθεί τελικά η ανωτερότητα της τελευταίας στο πεδίο της πράξης. «Οι ειδωλολάτρες, παρατηρείται, ακόμα και οι σοφότεροι και οι καλύτεροι, αφιέρωσαν πολύ χρόνο αναζητώντας το καλό ή την αρετή και συνεπώς έχασαν μεγάλο μέρος της πράξης. Οι πιο μορφωμένοι έσπαγαν το κεφάλι τους στην έρευνα και οι αμόρφωτοι δεν μπορούσαν να γνωρίζουν τίποτα απολύτως, αλλά το ευαγγέλιο αναπληρώνοντας το κενό με την πίστη (την οποία μπορούσαν να έχουν και οι πιο αμόρφωτοι), μας δίνει τις αρχές και μας ρίχνει αμέσως στην πράξη» (Βλ. Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 252).

22 Συγκεκριαλιώνοντας τη μέθοδό του, ο Ρουσσώ παρατηρεί: «Ας αρχίσουμε λοιπόν παραμερίζοντας όλα τα γεγονότα, γιατί δεν έχουν σχέση με το ζήτημα. Δεν πρέπει να ειλαμβάνουμε τις έρευνες που θα κάνουμε πάνω στο θέμα ως ιστορικές αλήθειες, αλλά μόνο ως υποθετικούς συλλογισμούς και πιθανά ενδεχόμενα, περισσότερο κατάλληλες για να φωτίσουν τη φύση των πραγμάτων, παρά για να δείξουν την πραγματική τους καταγωγή, και παρόμοιες με αυτές που κάνουν πάντα οι φυσικοί μας για τη δημιουργία του κόσμου» (Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφ. Αλεξίου-Καναγκίνη, μτφ. Εισ.-παραρτημάτων Κ. Σκορδύλης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2006 (3η έκδ.), σ.77). Για μια ανάλυση της μεθόδου αυτής πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 242.

23 Πρβλ. σχετικά και τα όσα γράφει στις *Σκέψεις για την Επανάσταση στη Γαλλία*. Αναφερόμενος για ακόμα μια φορά στις ιδέες του Ρουσσώ, ο Μπερκι παρατηρεί: «Τα δόγματά του, συνολικά, είναι τόσο ανεφάρμοστα στην πραγματική ζωή και τα ήθη, ώστε ποτέ δεν σκεφτήκαμε ότι θα μπορούσαμε να αντλήσουμε από αυτά κανόνες για τους νόμους ή τη συμπεριφορά, ούτε ότι θα μπορούσαμε να ενισχύσουμε ή να δείξουμε στιδήποτε με αναφορά στις απόψεις του. Με εμάς έχουν την μοίρα των παλιότερων παραδόξων» (*Reflections*, σ. 318).

24 Ο Μπερκι αναφέρεται στη διαμάχη ανάμεσα στους φιλομοναρχικούς και τους κοινοβουλευτικούς, στο ανολοκλήρωτο ιστορικό του έργο, πρβλ. σχετικά τη διδ. μου διατρ., Χ. Γρηγορίου, *Από την Ιρλανδία στη Μεγάλη Βρετανία, Ο Edmund Burke ως επίδοξος «άνθρωπος των γραμμάτων»*, Ιωάννινα 2006, σ. 293-305. Για τη σημασία της ιστορίας και ιδιαίτερα της ιστορίας της νομολογίας στην άρθρωση πολιτικών αρχών, πρβλ. J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Fendal Law*, Cambridge UP, Κέμπριτζ 1987.

25 Για τον ρόλο του Κρόμγουελ στη σκέψη του Μπερκι, πρβλ. B.J. Smith, *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*, Princeton UP, Πρίνστον 1985, σ. 102-111. Πέρα από τη θέση του Κρόμγουελ στην αγγλική ιστορία, τη βασιλοκτονία και τον εμφύλιο, τη μνήμη του

Μπερκ στοιχειώνει, επίσης, το καταστροφικό πέρασμα του Κρόμγουελ από την Ιρλανδία και οι σφαγές των καθολικών του 1641. (Πρβλ. Michel Fuchs, *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*, Voltaire Foundation, Οξφόρδη 1996, σ. 79, 240· L. Gibbons, *Edmund Burke and Ireland*, Cambridge UP, Κέμπριτζ 2003, σ. 156-162.

26 *Vindication*, σ. 134.

27 *Reflections*, σ. 219.

28 *A Letter*, σ. 318

29 Ο πλήρης τίτλος της συλλογής αυτής είναι: *A Note-book of Edmund Burke, Poems, Characters, Essays and other Sketches in the hands of Edmund and William Burke now printed for the first time in their entirety and edited by H.V.F. Somerset*, Cambridge UP, Κέμπριτζ 1957. Πρόκειται για κείμενα της περιόδου 1750-1756.

30 *A Note-book*, σ. 90.

31 Ό.π.

32 Από τους πρώτους υπερασπιστές μιας θεωρίας κοινωνιομοσύνης, απέναντι στον σκεπτικισμό του Χομπς και του Λοκ, ήταν ο Σάφτσμπερυ (Shaftesbury), ο οποίος απέδιδε την αμφισβήτηση των ηθικών διακρίσεων στο πνεύμα του συστήματος και την αυστηρότητα που αυτό επέβαλε, κάνοντας τους φιλοσόφους να παραβλέπουν το προφανές στην ανθρωπίνη φύση. Ο Χιουμ, επίσης, για τον οποίο έχει υποστηριχτεί ότι υπήρξε και αυτός, στο ηθικό πεδίο τουλάχιστον, συνεχιστής της παράδοσης της κοινωνιομοσύνης, αποδίδει τον σκεπτικισμό στο πνεύμα του συστήματος. Αυτά βεβαίως δεν σημαίνουν ότι ο Λόγος είναι αμέτοχος κατά την ηθική κρίση. λειτουργία του αντίθετα αποτελεί προϋπόθεση της αντικειμενικότητάς τους. Για μια πυκνή παρουσίαση του ρεύματος της κοινωνιομοσύνης και, κυρίως, για τη νομιμότητα της ένταξης του Χιουμ σε αυτό, πρβλ. *David Hume. Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton UP, Πρίνστον 1982).

33 *A Note-book*, σ. 90.

34 «Τίποτα, παρατηρεί ο Χιουμ, δεν αποτελεί σαφέστερη απόδειξη για το ότι μια θεωρία αυτού του είδους είναι λανθασμένη, από το να αποδειχτεί ότι οδηγεί σε παράδοξα, ασύμβατα με τα κοινά συναισθήματα της ανθρωπότητας και στην πρακτική και γνώμη όλων των εθνών και όλων των αιώνων» (D. Hume, *Philosophical Works*, επ. Green-Grose, τ. 4, Scientia Verlag, Aalen 1964, πρβλ. τ. 3, σ. 440).

35 Για τον χαρακτήρα του ηθικού και θρησκευτικού ορθολογισμού που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία των Κυνικών, την πρόταξη του ορθού λόγου, της φύσης και της αλήθειας απέναντι στους νόμους της πολιτείας, τις γνώμες και τις προκαταλήψεις, πρβλ. Αυγούστου Μπαγιόνα, *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, Παπαζήσης, Αθήνα 1970.

36 Την έννοια την αντλώ από τον Κονδύλη: «Η ελκτική δύναμη τούτης της έννοιας, παρατηρεί, στην ικανότητά της να μετατρέπει αλχημιστικά σε στοιχείο επιβιοηθικό για την πρόοδο ό,τι ακριβώς φαίνεται να τη ματαιώνει, και έτσι να αποδειχνει a priori ότι η πρόοδος είναι αναπόδραστη» (Π. Κονδύλης, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, Αθήνα 1987, τ. 2, σ. 135). Για την εφαρμογή του μηχανισμού στο ιστορικό έργο του Μπερκ, πρβλ. σχετικά τη διδ. μου διατρ., Χ.Γ., *Από την Ιρλανδία στη Μεγάλη Βρετανία*, ό.π., σ. 236-237.

37 Αυτός που συγκεκριαλιώνει, ίσως με τον καλύτερο τρόπο, το περιεχόμενο της ιδέας αυτής είναι ο Φέργκιουσον: «Τα έθνη σκοντάφτουν σε θεσμούς που είναι το αποτέλεσμα της ανθρώπινης δράσης, αλλά όχι και της εκτέλεσης οποιουδήποτε ανθρώπινου σχεδίου» (A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge UP, Κέμπριτζ 1995, σ. 119). Πρβλ. επίσης την αξιοποίηση της προβληματικής από τον Χάγικ, ο οποίος διακρίνει τον νεώτερο ορθολογισμό σε δύο βασικά ρεύματα: αυτό που εκκινεί από τον Καρτέσιο (Descartes) και το οποίο ονομάζει κονστρουκτιβισμό, τονίζοντας τη διάσταση του λογικού σχεδιασμού, και αυτό που σχετίζεται περισσότερο με τον Χιούμ και θεμελιώνεται στη διαδικασία παραγωγής απρόθετων αποτελεσμάτων (unintended consequences). Βλ. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge, Λονδίνο 1967, συγκεκριμένα το «The Results of Human Action but

not of Design», *ό.π.*, σ. 96-105. Για παραδείγματα του σχετικού μηχανισμού από την *Ιστορία* του Μπερκ, *πρβλ.* τη διδ. μου διατρ., Χ.Γ., *Από την Ιρλανδία στη Μεγάλη Βρετανία*, *ό.π.*, σ. 80-81.

38 *A Note-Book*, σ. 91.

39 Ο Άντισον (Addison) στο τχ. 412 του *Spectator* είχε απαριθμήσει αυτές τις τέρψεις ως το μεγαλοπρεπές (grate), το ασυνήθιστο και το ωραίο.

40 *Πρβλ.* *A Philosophical Enquiry*, μέρ. 1, κεφ. 1. Στην εισαγωγή για το γούστο, που πρόταξε του έργου αυτού, υποστήριξε επίσης ότι η φαντασία αρέσκειται να αυξάνει συνεχώς το υλικό της (*A Philosophical Enquiry*, σ. 202). Ο Μοντεσιέ, στο *Δοκίμιο με θέμα το γούστο*, ξεκινά την παράθεση των απολαύσεων της ψυχής από την περιέργεια. *Βλ.* Montesquieu, *Δοκίμιο με θέμα το γούστο*, σ. 45 [*πρβλ.* *Περί καλαισθησίας*, μτφ. Α. Βέλιος, Printa, Αθήνα 1993]. Με την έννοια επίσης καταπιάνεται ο Σμιθ στην *Ιστορία της αστρονομίας* (*The History of Astronomy*), όπου συναντάμε και τη σημαντική διάκριση ανάμεσα στην απορία (wonder), που συνδέεται με την καινοτομία, την έκπληξη (surprise), που συνδέεται με το απροσδόκητο και τον θαυμασμό (admiration) που αφορά το ωραίο και το μεγαλειώδες. Οι τρεις αυτές καταστάσεις θεωρούνται από τον Σμιθ εναλλακτικές πηγές επιστημονικής έρευνας και γνώσης. Το συγκεκριμένο κείμενο περιλαμβάνεται στο *Essays on Philosophical Subjects* (επ. W.P.D Witman, Liberty Classics, Ινδιανάπολις 1982). Πριν από αυτούς ο Ντεκάρτ και ο Χομπς είχαν αναφερθεί στη σημασία του θαυμασμού. Για τον Ντεκάρτ, ο θαυμασμός συνιστά «το πρώτο από όλα τα πάθη» (R. Descartes, *Ta πάθη της ψυχής*, μτφ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996, σ. 133).

41 *Vindication*, σσ. 134-135.

42 *Reflections*, σ. 219.

43 *Ό.π.*, σ. 219.

44 Έχει ενδιαφέρον να παρατηρηθεί ότι ο Σμιθ φαίνεται να κάνει μια αντίστοιχη παρατήρηση στη δική του παρουσίαση του δεύτερου *Λόγου* του Ρουσσώ. Σε αυτή την παρουσίαση, λοιπόν, στην οποία ο Σμιθ υποστηρίζει ότι το έργο αυτό του Ρουσσώ αντλεί την αφορμή του από το δεύτερο βιβλίο του *Μύθου των μελισσών* του Μαντεβίλ, αν και αντιστρέφει την ανθρωπολογική εικόνα, ο Σμιθ παρατηρεί ότι «οι αρχές και οι ιδέες του ακόλαστου Μαντεβίλ φαίνονται να παίρνουν σε αυτόν όλη την αγρότητα και τη μεγαλοπρέπεια των ηθών του Πλάτωνα και να συνιστούν το πραγματικό πνεύμα ενός ρεπουμπλικάνου, αν και με κάποια υπερβολή (carried a little too far)», *Letter to Edinburgh Review*, σ. 251 (A. Smith, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* 1981- 1987, τ. 5).

45 *Πρβλ.* Pocock, το *The Machiavellian Moment*, Princeton UP, Πρίνστον 1975. Πρέπει να διακρίνουμε την έννοια αυτή του ρεπουμπλικανισμού, όπως συστηματοποιείται από την έρευνα στην οποία παραπέμπω, από την χρήση της από τον ίδιο τον Ρουσσώ στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, όπου ο όρος République περιγράφει εκείνο τον τύπο της διακυβέρνησης ο οποίος διέπεται από γενικούς νόμους, ανεξαρτήτως διοικητικής μορφής. *Πρβλ.* *Κοινωνικό συμβόλαιο*, βιβλ. Β, κεφ. 6.

46 Για την πολιτική αρετή κατά την αρχαιότητα, *πρβλ.* Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση* μτφ. Στ. Ροζάνης-Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 39-59.

47 Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, *ό.π.*, σ. 59-74.

48 Ιδιαίτερη θέση στο έργο του Ρουσσώ λαμβάνει ο Σωιράτης, ο οποίος χρίστηκε από τους Θεούς ο σοφότερος των Αθηναίων, «επειδή εγκωμίασε την άγνοια» (Ρουσσώ, *Discours*, σ. 38).

49 Αναφέρονται ακόμα οι Πέρσες, οι Σκύθες, οι Γερμανοί, επίσης η Ρώμη, «τον καιρό της φτώχειας και της άγνοιάς της» (*ό.π.*, σ. 36).

50 *Ό.π.*, σ. 37.

51 Για την επίδραση της μορφής του Κάτωνα στην Αυγούστεια Αγγλία και αυτό που ο συγγραφέας ονομάζει «κατωνική προοπτική» (catonic perspective), *πρβλ.* το α' κεφ. του έργου του Reed Browning, *Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs*, Louisiana State UP, Μπατόν Ρουζ-Λονδίνιο 1982.

52 *Ό.π.*, σ. 38.

53 *Annual Register*, για το 1767, σ. 309.

54 J.G.A Pocock, “Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a Study of the Relation Between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century social Thought”, στο *Wealth and Virtue*, επ. Istvan Hont-Michael Ignatieff, Cambridge UP, Κέμπριτζ 1983, σ. 235-252.

55 Πρβλ. I. Kramnick, *Bolingbroke and his Circle, the Politics of Nostalgia in the Age of Walpole* Cornell UP, Ιθάκα-Λονδίνο 1992, σ. 39-55.

56 A.O. Hirschman, *Ta πάθη και τα συμφέροντα*, επ. Κ.Μ Αναγνωστόπουλος, Αναγνώστης, Αθήνα 2003, σ. 96-104. Για την προβληματική της αντικατάστασης της αρετής από την «ευγένεια», πρβλ. J.G. A Pocock, “Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers”, *ό.π.*, σ. 242-243.

57 Πρβλ, για παράδειγμα, το κήρυγμα του Μπερκ για την *Επί του όρους ομιλία του Σωτήρα*. Πέρα από την αποτελεσματικότητα τις πίστης στο πεδίο της πράξης ο Μπερκ αναφέρεται και στην πηγή των πράξεων, την καρδιά. «Η χριστιανική ηθική», αναφέρεται, «υπερέχει των καλύτερων ειδωλολατρών γιατί εξευγενίζει τα πάθη μας» (Βλ. Samuels, *The Early Life Correspondence*, σ. 252).

58 Πρβλ. το περιφημο χωρίο για την Μαρία Αντουανέτα. (*Reflections*, σ. 126-127). Ο Πόκοκ παρατηρεί ότι ήταν ο Ρόμπερτσον (Robertson) και ο Φέργκιουσον αυτοί οι οποίοι, για πρώτη φορά, στις *Ιστορίες* τους συνέδεσαν την έξοδο από τη μεσαιωνική βαρβαρότητα με την ανάδυση του ιπποτικού ιδεώδους (πρβλ. την εισαγωγή του Πόκοκ στο *Reflections*, Hackett, Ινδιανάπολις-Κέμπριτζ 1987, σ. xxxii).

59 «Ακόμα και το εμπόριο και οι συναλλαγές και η βιοτεχνία, οι θεοί των πολιτικών οικονομολόγων μας είναι και αυτά μάλλον πλάσματα, δεν είναι παρά αποτελέσματα, τα οποία επιλέγουμε να λατρεύουμε σαν πρώτες αιτίες» (*Reflections*, σ. 130).

60 Αυτός που, στο πεδίο της ιστορίας της πολιτικής θεωρίας, αντιπαράβαλε το λεξιλόγιο της αρετής με το φυσικοδικαϊκό λεξιλόγιο, θεωρώντας τα δύο συνεχή είναι ο Πόκοκ στο «Virtues, Rights and Manners» (στο *Virtue Commerce and History*, Cambridge UP, Κέμπριτζ).

61 «Η φυσικοδικαϊκή σκέψη, παρατηρεί ο Χάρρις, πέρα από τον λόγο τόνιζε την αλληλεξάρτηση είτε με τη μορφή της κοινωνικότητας είτε με αυτή της αδυναμίας» πρβλ. Harris, «Rousseau and Burke», στο *Routledge History of Philosophy*, επ. S. Brown, τ. 5, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1996, σ. 359.

Παρόλα αυτά, αν και ο δεύτερος Λόγος φαίνεται να αμφισβητεί τη φυσική κοινωνικότητα του ανθρώπου, πρέπει να υπογραμμιστεί ότι το ζήτημα αυτό είναι πιο σύνθετο, καθώς ο Ρουσσώ προκρίνει τελικά την ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικός εν δυνάμει. Αυτό διαφαίνεται ήδη από τον δεύτερο *Λόγο*, αλλά καθίσταται σαφές στην *Ομολογία πίστωσης του βικάριου της Σαβοΐας (Profession de foi du vicair savoyard)*, η οποία συμπεριελήφθη στον *Αιμίλιο*. Πρβλ. σχετικά Γιάννης Πρελορέντζος, «Η πλατωνική αντίληψη για την καταγωγή της πολιτικής κοινωνίας στους *Νόμους* σε σχέση προς άλλες αρχαίες και νεώτερες θεωρίες, *Πλάτωνος Νόμοι*, πρακτικά διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου (7-8 Μαΐου 2001).

62 Πρβλ. I. Hont, «The Language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the “four-stages theory”», στο *The languages of political theory in early-modern Europe*, επ. A. Pagden, Cambridge UP, Κέμπριτζ, σ. 253-276.

63 Στη διατριβή μου υποστήριξα ότι ίσως μπορούμε να αποδώσουμε στον Μπερκ το κεφάλαιο το σχετικό με τα ήθη των ιθαγενών Αμερικανών από το *An Account of the European Settlements in America*. Στο κεφάλαιο αυτό, αν και ο Μπερκ καταγράφει την αγριότητα των ηθών των πρωτόγονων λαών, ιδιαίτερος δε όσον αφορά την αντιμετώπιση των αιχμαλώτων πολέμου, δεν παραλείπει να αναδείξει τις αρετές εκείνες που έχουν ειλείψει από τον πολιτισμένο κόσμο, την οικογενειακή στοργή, τη φιλοξενία, την αλληλεγγύη ανάμεσα στα μέλη μιας κοινότητας. Πρβλ. σχετικά Χ. Γ., *Από την Ιρλανδία στη Μεγάλη Βρετανία*, *ό.π.*, σ. 307-316.

64 Για το εννοιολογικό δίπολο τους «ευγενούς» και του «επαίσχυντου» αγρίου και την υποθετική ιστορική θέωρηση των σταδίων, πρβλ. Meek L, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge UP, Κέμπριτζ 1976.

65 J. Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί διακυβέρνησης*, κεφ. 5, § 49, μτφ. Π. Κιτρομηλήδης, Γνώση, Αθήνα 1990.

66 *Reflections*, σ. 128. Το σύνολο του αποσπάσματος από όπου αντλώ την περιγραφή έχει ως εξής: «Αλλά τώρα όλα αυτά πρόκειται να αλλάξουν. Όλες οι ευάρεστες ψευδαισθήσεις που έκαναν την εξουσία ήπια και την υπακοή ευγενή (liberal), οι οποίες εναρμόνιζαν τις διαφορετικές σιτάσεις της ζωής και οι οποίες, μέσω μια ήπιας συγχώνευσης ενσωμάτων στην πολιτική τα συναισθήματα που ομορφαίνουν και απαλύνουν την ιδιωτική κοινωνία, πρέπει να διαλυθούν από αυτή τη νέα κατακτητική αυτοκρατορία του φωτός και του λόγου. Όλο το ευπρεπές ένδυμα της ζωής πρέπει να σιαστεί βίαια. Όλες οι επιπρόσθετες ιδέες, τις οποίες παρέχει το ενδυματολόγιο της ηθικής φαντασίας, τις οποίες κατέχει η καρδιά και επικυρώνει η κατανόηση ως αναγκαίες για να καλύψουν τα ελαττώματα της γυμνής, τρεμάμενης φύσης μας και να την καταξιώσουν στην εκτίμησή μας, πρέπει να χλευαστούν ως γελοίες, παράλογες και παρωχημένες» (*Reflections*, σ. 128). Ας σημειωθεί ότι μέρος του παραπάνω αποσπάσματος μεταφράζει και ο Μ. Αγγελίδης στις *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους* (Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Σαββάλας, επ. Μ. Αγγελίδης-Θ. Γιούρας, Αθήνα 2005, σ. 29). Αν και δεν υιοθετώ πλήρως την απόδοση, πρέπει να παραδεχτώ την οφειλή μου σε αυτή για την απόδοση που επιχειρώ. Ας σημειωθεί, εξ άλλου, ότι η εικονοπλασία της ένδυσης της ανθρωπίνης φύσης είναι εξαιρετικά συχνή στους Άγγλους ουμανιστές της Αυγουστειαίας περιόδου, όπως ο Πόουπ (Pope), ο Σουίφτ (Swift), ο Τζώνσον (Johnson) κ.τ.λ. (P. Fussell, *The Rhetorical World of Augustan Humanism: Ethics and Imagery from Swift to Burke*, Clarendon, Οξφόρδη, 1965).

67 Στην αισθητική του *Πραγματεία*, ο Μπερι συγκεφαλαιώνει σε δύο τις βασικές αρχές, στην ικανοποίηση των οποίων αποσκοπούν όλα μας τα πάθη: Πρώτη είναι η αρχή της αυτοσυντήρησης και δεύτερη η αρχή της κοινωνίας· πρβλ. *A Philosophical Enquiry*, μ. 1, κεφ. 6.

68 Για τον Σμιθ η άρνηση μιας τέτοιας κοινωνικότητας είναι κάτι κοινό ανάμεσα σε Μαντεβίλ και Ρουσσώ. Πρβλ. *Letter to Edinburgh Review*, σ. 250 (*Essays on Philosophical Subjects*, επ. W.P.D. Wightman-J.C. Bryce, τ. 3 του *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, ό.π.).

69 «Religion», σ. 70.

70 Πρβλ. I. Hont, «The Language of sociability and commerce», ό.π., σ. 253-276.

71 Στο πλαίσιο της διατριβής μου, είχα την ευκαιρία να υποστηρίξω ότι η ανάπτυξη της έννοιας της συμπάθειας από τον Μπερι, παρουσίαζε ομοιότητες με την έννοια του οίκτου του Ρουσσώ· και οι δύο θεωρούσαν αυτή την έμφυτη ευμείνια ως πρωτογενή ανθρωπολογική προίκα του ανθρώπου (πρβλ. Χ.Γ., *Από την Ιρλανδία στη Μεγάλη Βρετανία*, ό.π., σ. 148-160).

72 «Religion», σ. 70.

73 «Η πτώση», παρατηρεί ο Σταρομπινσκι, δεν είναι άλλη από την παρείσφρηση της έπαρσης· η ισορροπία του αισθητικού όντος έχει διακοπεί· ο άνθρωπος χάνει το ευεργέτημα της αθώας, αυθόρμητης σύμπτωσης με τον εαυτό του». (J. Starobinski, *Zan-Zan Ρουσσώ. Η διαφάνεια και το εμπόδιο*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005, σ. 48).

74 Πρβλ. το 11ο κεφάλαιο του πρώτου μέρους της *Πραγματείας* του Μπερι. Πρβλ επίσης με την ακόλουθη διατύπωση του Χιούμ για τον άνθρωπο: «Είναι το όν εκείνο το οποίο έχει την πιο σφοδρή επιθυμία για την κοινωνία, και είναι αυτή του παρέχει τα περισσότερα πλεονεκτήματα. Δεν μπορούμε να κάνουμε καμία ευχή, η οποία δεν αναφέρεται στην κοινωνία. Η τέλεια απομόνωση είναι ίσως η μεγαλύτερη τιμωρία που μπορούμε να υποστούμε» (D. Hume, *Treatise*, βιβλ. Β, μ. 2, κεφ. 5).

75 Πρόκειται για τους δύο από τους τρεις «βασικούς δεσμούς της στην μεγάλη αλυσίδα της κοινωνίας», σύμφωνα με τη διατύπωση της *Πραγματείας* του Μπερι. Ο τρίτος είναι η φιλοδοξία (σε αυτόν επανέρχομαι στο τρίτο μέρος). Πρβλ. σχετικά, *A Philosophical Enquiry*, μ. Α, κεφ 12.

76 Πρβλ τις παρατηρείς του Λοκ για την παιδαγωγική αξία της συνήθειας στο *Κάποιες σκέψεις για την εκπαίδευση* (*Some Thoughts Concerning Education*). Για τη συσχέτιση αυτή, πρβλ. Β.J. Smith, *Politics and Remembrance*, ό.π. Η πιο σαφής διατύπωση των σχετικών ιδεών του Μπερι έχει ως εξής: «Μαθαίνουμε το καθετί, υποστηρίζει ο Μπερι, πολύ περισσότερο μέσω της μίμησης, παρά μέσω αρχών· και ό,τι μαθαί-

νουμε έτσι δεν το μαθαίνουμε μόνο πιο αποτελεσματικά αλλά και πιο ευχάριστα. Αυτή διαμορφώνει τους τρόπους μας, τις γνώμες μας, τις ζωές μας» (*A Philosophical Enquiry*, σ. 224).

77 Πρβλ. σχετικά το πέμπτο κεφάλαιο της αισθητικής πραγματείας του Μπερκ, που αφορά την επίδραση των λέξεων και ιδιαίτερω, την επίδραση της ρητορικής και της ποίησης.

78 Ας μη ξεχνάμε ότι και ο Λοκ δίπλα στο νόμο του Θεού και τον νόμο της πολιτείας αναγνώριζε την πανίσχυρη επίδραση του «νόμου της γνώμης» (Βλ. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), Penguin, Χάρμοντγουέρθ 2004, βιβ. 2, κεφ. 28, § 7, σ. 317).

79 Ως προς αυτό ενδεικτική είναι μια άλλη βιβλιοκρισία του Μπερκ. Στον *Annual Register* για το έτος 1759, το έτος δημοσίευσης της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* του Σμιθ και στη σχετική βιβλιοκρισία, ο Μπερκ σημειώνει τα εξής: «Ο συγγραφέας αναζητά τα θεμέλια για το δίκαιο, το ταιριαστό, το ορθό, και το αξιοπρεπές, στα πιο κοινά και περισσότερο παραδεκτά (allowed) μας πάθη, κάνοντας την επιδοκιμασία και την αποδοκιμασία το κριτήριο της αρετής και της κακίας και δείχνοντας ότι αυτά θεμελιώνονται στη συμπάθεια, εγείρει από αυτή την απλή αλήθεια ένα από τα ομορφότερα οικοδομήματα της ηθικής φιλοσοφίας» (σ. 485).

80 Είναι ο τίτλος του γ' μέρους του *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική* του Κ. Ψυχοπαίδη.

81 Στο δικό του σατιρικό εγχείρημα, την *Υπεράσπιση*, στο οποίο ήδη αναφέρθηκα, ο Μπερκ αξιοποιεί ακριβώς αυτό το χαρακτηριστικό της σάτιρας: Η ανθρώπινη ιστορία μετατρέπεται σε μια αφήγηση ασταμάτητων σφαγών στον βωμό του πολιτισμού, τις οποίες ο Μπερκ αναλαμβάνει να απαριθμήσει, υπερβάλλοντας μάλιστα ως προς τον αριθμό των απωλειών.

82 «Οι αρχηγοί σας», σημειώνει χαρακτηριστικά ο Μπερκ, «θεωρούν όλα τα πράγματα από τη σκοπιά των ελαττωμάτων και των σφαλμάτων, χρωματίζοντάς τα με κάθε υπερβολή» (*Reflections*, σ. 218).

83 Συνοψίζοντας τα σχετικά με το παράδοξο και τη σάτιρα, θα έλεγα ότι, απέναντι στη στέρεη, πρακτική γνώση, της οποίας ως θιασώτης αυτοπαρουσιάζεται ο Μπερκ, καυτηριάζεται, όσον αφορά τον Ρουσσώ, ό,τι έχει περιγραφεί ως η συνταγή των προφητών: «Να κατηγορείς και να γοητεύεις. Να υποδεικνύεις το κακό και να μιλάς για το φάρμακο» (J. Starobinski, *Ο Ρουσσώ απαντά στον Βολταίρο, ο Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, σ. 30). Πρβλ τη σχετική ανάλυση του Κ. Ψυχοπαίδη στο *Κανόνες και αντινομίες*, ό.π., σ. 241. «Το τι είναι άνθρωπος», παρατηρείται, «Η “φύση” του ανθρώπου δεν μπορεί να μελετηθεί παρά μόνον μέσα από τις αλλοιώσεις της ανθρώπινης φύσης που προήλθαν από την κοινωνία τα πάθη και την πρόοδο» (σ. 241).

84 Ό.π., σ. 287.

85 *Letters on a Regicide Peace*, 2η, σ. 288. Ο αυταρχικός χαρακτήρας της Γαλλικής Επανάστασης, το ότι δηλαδή, κάθε ατομικότητα «έχει μείνει εκτός τους κυβερνητικού σχεδιασμού» (ό.π.) συνδέεται από τον Μπερκ με τον *οργανωτικό* χαρακτήρα της πολιτικής δράσης των Γάλλων επαναστατών, έχει να κάνει με μια πολιτική που είναι «απλή ως προς την αρχή της» και ένα σύνταγμα που θεμελιώνεται σε ένα σχέδιο. Όλα αυτά σε αντίθεση με αυτό που συνέβαινε με τον χριστιανικό κόσμο, όπου τα κράτη έφτασαν στο σημερινό τους μέγεθος κατά τη διάρκεια ενός μεγάλου χρονικού διαστήματος και μέσω μιας ποικιλίας τυχαίων γεγονότων. Βελτιώθηκαν σε αυτό που βλέπουμε με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία (felicity) και ικανότητα. Κανένα από αυτά δεν διαμορφώθηκε στη βάση ενός κανονικού σχεδίου ή με την όποια ενότητα ενός σχεδίου» (ό.π., σ. 287).

86 *Reflections*, σ. 218. Μια σημείωση στο σημείο αυτό αποσαφηνίζει την παραπάνω σκέψη του Μπερκ. Στο πλαίσιο του αδημοσίετου ιστορικού του έργου, ο Μπερκ σκόπευε να περιλάβει μια ιστορία του νόμου. Ο τρόπος που ο Μπερκ προλογίζει την ιστορία αυτή αποκαλύπτει, εν μέρει, τι έχει κατά νου όταν διαμαρτύρεται για τον υπερτονισμό του κακού και την πλήρη αποσιώπηση του αγαθού. Συγκεκριμένα, παρατηρεί τα εξής: «Οι πολιτικές και στρατιωτικές σχέσεις αποτελούν κατά το πλείστον αναφορές της φιλοδοξίας και της βίας της ανθρωπότητας, αυτή είναι μια ιστορία της δικαιοσύνης της» (*An Essay Towards an Abridgement of English History*, σ. 322).

87 Για την «τέχνη» της πολιτικής, όπως αναπτύσσεται από τον Μπερκ, πρβλ. F.P. Canavan, *The Political Reason of Edmund Burke*, ό.π.

88 Η έννοια «ανακίλιωσις», η οποία συναντάται για πρώτη φορά στο Πολύβιο, παραπέμπει στην αστρονομία και στην κίνηση των αστεριών, ενώ η χρήση της στην πολιτική είναι μεταφορική. Πρβλ. Η. Arendt, *On Revolution* (1963), Penguin, Χάρμοντσγουέρθ 1990, σ. 42-47.

89 Η Χάνα Άρεντ δικαιώνει τον Μπερκ ως προς αυτή την ερμηνευτική του, απέναντι στην ανταγωνιστική ερμηνεία του Πάιην (Paine). Πρβλ. Η. Arendt, *On Revolution*, ό.π., σ. 21-47.

90 Ο ίδιος ο Ρουσσώ στις *Εξομολογήσεις* του αναφέρεται στη σχετική φήμη που προφοδοτούσε η «αυτομεταρρύθμιση» του και η επιλογή της «μοναξιάς» (πρβλ. *Εξομολογήσεις*, μτφ. Α. Παπαθανασοπούλου, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 1997, τ. 2, σ. 103, 164). Ας σημειωθεί, επίσης, ότι η αντίδραση του Βολταίρου (Voltaire) στον δεύτερο *Λόγο* του Ρουσσώ ήταν ο εξής χαρακτηρισμός: «Ένα βιβλίο εναντίον του ανθρώπινου γένους» (το αντλώ από μια υποσημείωση στις *Εξομολογήσεις*, πρβλ. *σχετικά Εξομολογήσεις*, τ. 2, σ. 131, σημ. 1).

91 Αυτός που εντοπίζει τη συναφή αμφιταλάντευση στο έργο του Μπερκ είναι ο Κράμνικ με το Kramnick, *The Rage of Edmund Burke, Portrait of an Ambivalent Conservative*, Basic Books, Νέα Υόρκη 1977. Βλ. επίσης B.J. Smith, *Politics and Remembrance*, ό.π., σ. 149-151.

92 Ως προς την επιλογή των δύο αυτών έργων, αξίζει να σημειωθεί ότι το *Κοινωνικό σύμβολο* είχε μικρότερο αντίκτυπο από τον *Αμιλλο*, τη *Νέα Ελοΐζα* και τους *Λόγους* του Ρουσσώ. Για αυτό πρβλ. σχετικά McDonald, *Rousseau and the French Revolution*, σ. 52. Το γεγονός αυτό, εν μέρει, αποτυπώνεται και σε μια αποτίμησή του Μπερκ για το *Κοινωνικό Σύμβολο*: «Πάει καιρός από τότε που διάβασα το *Κοινωνικό σύμβολο*, παρατηρεί, άφησε λίγα ίχνη στο νου μου, το θεώρησα ένα έργο μικρής αξίας, αν είχε οποιαδήποτε αξία και δεν πίστεψα ότι θα μπορούσε ποτέ να εγείρει επαναστάσεις και να δώσει νόμο στα έθνη» (*Correspondence*, τ. 6, σ. 81).

93 Για τις *Εξομολογήσεις*, πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες*, ό.π., σ. 213-140, καθώς και τον επίλογο στην ελλ. έκδ. των *Εξομολογήσεων* (ό.π., σ. 397-420).

94 *A Letter*, σ. 313.

95 «Ο Ρουσσώ, παρατηρεί ο Μπερκ, είναι ηθικολόγος ή δεν είναι τίποτα, για αυτό και είναι από αυτόν που ξεινάει τις συστάσεις της ως προς τις σπουδές η Γαλλική Εθνοσυνέλευση» (*A Letter*, σ. 313).

96 Στην *Πραγματεία* του, ο Μπερκ αναφέρεται στην έννοια της φιλοδοξίας, την οποία μάλιστα περιλαμβάνει στους βασικούς δεσμούς της ανθρώπινης κοινωνίας, αφομοιώνοντας έτσι στην ανθρώπινη φύση την τάση για πρόοδο. Ήδη στο έργο αυτό, ο Μπερκ παρατηρεί ότι η δύναμη της φιλοδοξίας είναι τόσο ισχυρή, ώστε, αν κάποιος δεν μπορεί να διακριθεί σε κάτι αξιόπαινο, συχνά επιλέγει να διακριθεί σε κάτι ποταπό.

97 *A Letter*, σ. 314.

98 Η ιδιότυπη έπαρση, για να επανέλθουμε στον Ρουσσώ, σε σχέση με την επιλογή της αρετής και την αυτομεταρρύθμισή του, υποδαυλίζει επίσης τη μομφή περί ματαιοδοξίας. Οι *Εξομολογήσεις* ξεινούν ως εξής: «Αναλαμβάνω κάτι που δεν έχει γίνει ποτέ στο παρελθόν, ούτε και πρόκειται να βρει στο μέλλον μιμητές» και, λίγες γραμμές πιο κάτω, ο συγγραφέας συνεχίζει: «Δεν μοιάζω με κανέναν από όσους συνάντησα. Τείνω να πιστεύω ότι δεν μοιάζω με κανέναν από όσους υπάρχουν» (*Εξομολογήσεις*, ό.π., τ. 1, σ. 9).

99 Το ένατο κεφ. των *Εξομολογήσεων* περιγράφει την περίοδο κατά την οποία ο Ρουσσώ επιλέγει να απομονωθεί στο «ερμητήριο» του Ερμιτάζ.

100 «Πάνω στα ερείπια της ξεριζωμένης ματαιοδοξίας μου», γράφει, περιγράφοντας τη μεταμόρφωσή του, «φύτρωσε η ευγενέστερη υπερηφάνεια Δεν παρίσταναν τίποτα· είχα γίνει πράγματι αυτός που έδειχνα» (*Εξομολογήσεις*, ό.π., τ. 2, σ. 152).

101 Οι *Εξομολογήσεις* του αφηγούνται εύγλωττα την αμηχανία των «φιλοσόφων» απέναντι στην απομόνωση του. Ο Ντ' Αλαμπέρ σε μια επιστολή του προς τον Βολταίρο γράφει ότι «ο Ρουσσώ βρίσκεται

διαρκώς στο Μονμορανσύ, αποστρεφόμενος την ανθρωπινή φύση» (το αντλή από Γρηγοροπούλου, *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002, σ. 67-68).

102 Ενδεικτικό είναι το παρακάτω απόσπασμα: «Έγινα κυνικός και σαρκαστικός επειδή ήμουν ντροπαλός· έκανα πως περιφρονούσα την ευγένεια επειδή δεν ήξερα να την ασκήσω» (*Εξομολογήσεις*, ό.π., σ. 103). Περιγράφοντας τη διαβίωση στο Ερμιτάζ σημειώνει επίσης: «Τώρα βρισκόμουν πια στο στοιχείο μου, σε ένα μοναχικό και όμορφο καταφύγιο, ελεύθερος να χαρώ αυτή την ήσυχη, ειρηνική και ελεύθερη ζωή για την οποία ήμουν γεννημένος» (σ. 149).

103 Στις *Εξομολογήσεις* του Ρουσσώ προτάσσεται ένα σημείωμα που βρέθηκε στο πακέτο των χειρογράφων και το οποίο απευθύνεται σε αυτούς που θα επιχειρήσουν να καταστρέψουν το έργο.

104 *A Letter*, σ. 314.

105 Στις *Σκέψεις του* ο Μπερκ διακηρύσσει: «Δεν έχουμε προσηλυτισθεί από τον Ρουσσώ, δεν είμαστε οι μαθητές του Βολταίρου, ο Ελβέτιος (Helvetius) δεν έχει καμία πέραση ανάμεσά μας, οι άθεοι δεν είναι οι ιεροκήρυκές μας, οι τρελοί δεν είναι νομοθέτες μας» (*Reflections*, σ. 137). Στην *Επιστολή*, επίσης, παρατηρείται: «Όπου ο λόγος δεν είναι υγιής δεν μπορεί να υπάρξει και πραγματική αρετή, ενώ η τρέλα είναι πάντα φαύλη και μοχθηρή» (*A Letter*, σ. 312). Σε μια επιστολή, τέλος, αναφερόμενος ταυτόχρονα στον Βολταίρο και τον Ρουσσώ, τους οποίους θεωρεί ως τους βασικούς εμπνευστές των Γάλλων επαναστατών, ο Μπερκ παρατηρεί: «Ο πρώτος έχει το χάρισμα να γράφει ευχάριστα και κανείς άλλος δεν έχει συνενώσει με τόση επιτυχία τη βλασφημία με την αισχύρτητα. Ο άλλος, όπως γνωρίζω με βεβαιότητα, ήταν σοβαρά νοητικά διαταραγμένος» (*Correspondence*, τ. 6, σ. 81).

106 *A Letter*, σ. 313. Αξίζει να σημειωθεί ότι και για τον ίδιο τον Μπερκ υποστηρίχτηκε ότι, προς το τέλος της ζωής του, είχε παρανοήσει, κατατρυχόμενος από σύνδρομο καταδιώξης, από τους υποστηρικτές της Γαλλικής Επανάστασης αυτή τη φορά.

107 Ό.π., σ. 313.

108 Ο Χιούμ καλεί τον Ρουσσώ στην Αγγλία, του παρέχει διαμονή και μεσολαβεί για να του δοθεί ένα επίδομα από τον βασιλιά. Ο Ρουσσώ, τελικά, το αρνείται, καταγγέλλοντας τον Χιούμ ότι συνωμοτεί εναντίον του. Βλ. τον δεύτερο τόμο της αλληλογραφίας του Χιούμ, όπου περιλαμβάνονται όλες οι σχετικές επιστολές που οι δύο ανταλλάξανε και όχι μόνο. (J.Y.T. Greig (επ.), *The Letters of David Hume*, Clarendon, Οξφόρδη 1932). Συναφές με τα όσα συζητάμε είναι το γεγονός ότι ο Χιούμ, κατά τη διαμάχη του με τον Ρουσσώ, τον κατηγορήσε ότι διαστρέβλωνε την πραγματικότητα και τα γεγονότα.

109 *A Letter*, σ. 313.

110 Ό.π.

111 Το θέμα της εγκατάλειψης των παιδιών του φαίνεται ότι βασάνιζε έντονα τον Ρουσσώ και έκανε συνεχείς προσπάθειες να δικαιολογήσει την πράξη του. Πέρα από τα σχετικά επιχειρήματα στις *Εξομολογήσεις*, υποστηρίζεται ότι ο ίδιος ο *Αμιλιος* αποτέλεσε μια οδό εξίλασμού. Πρβλ. την εισαγωγή της ελλ. έκδοσης (J.-J. Rousseau, *Αμιλιος, ή περί αγωγής*, μτφ. Π. Γκέκα, επ. Γ. Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 2006). Επίσης, Β. Γρηγοροπούλου, *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, ό.π., σ. 81).

112 *A Letter*, σ. 314.

113 Ο Μπερκ αναφέρεται στην ευμείνια στο κείμενο για τη θρησκεία, θεωρώντας την το θεμέλιο της ηθικότητας. Στην περίπτωση όμως του Μπερκ, η κανονιστική δεσμευτικότητα δεν απορρέει από μια κοινωνική κριτική. Η ισότητα που επικαλείται για να τη θεμελιώσει δεν έχει την πολιτική διάσταση που έχει στον Ρουσσώ. Αντίθετα, έχει αφενός, μια ανθρωπολογική, ωφελμιστική διάσταση, που παραπέμπει στον Πούφεντορφ (έχω ήδη αναφερθεί σε αυτό), έχει να κάνει, δηλ., με την αμοιβαία εξάρτηση των ανθρώπων. Αφ' ετέρου, έχει μια χριστιανική διάσταση. Αυτήν που απορρέει από την αμοιβαία αγάπη. «Αγαπάμε αυτά τα όντα, παρατηρεί, και συμπάσχουμε μαζί τους» («Religion», σ. 70). Η έννοια της συμπάθειας επανέρχεται στην *Πραγματεία* του Μπερκ. Στο πλαίσιο της παράδοσης που ξεκινά από τον Χάτσεσον (Hutcheson) και ωριμάζει με τους Χιούμ και Σμιθ, ο Μπερκ αρχικά επιμένει στην ψυχολογική διάσταση της έννοιας (υποστηρίζοντας ότι αφορά εξίσου τη χαρά και την λύπη), χωρίς να της δίνει κανονιστι-

κές διαστάσεις, όπως το κάνει ο Ρουσσώ. Παράλληλα, ερμηνεύει μηχανιστικά την ικανοποίηση που λαμβάνουμε από τον πόνο των άλλων. Όταν ο Μπερκ εισάγει πρακτικές αρχές (εισάγει την έννοια του οίκτου: pity), αυτές λαμβάνουν πάλι μια χριστιανική διάσταση και συνδέονται λιγότερο – αν και συνδέονται – με μια κοινωνική κριτική των όρων ζωής, όπως στην περίπτωση του Ρουσσώ.<sup>114</sup> (Για την έννοια της συμπάθειας στον Μπερκ, πρβλ Χ.Γ., *Από την Ιρλανδία στη Μεγάλη Βρετανία*, ό.π., σ. 153-164.)

115 Ο σχετικός προβληματισμός του Ρουσσώ, στον *Αμιλίω*, περατώνεται στη βάση τριών αποφθεγμάτων. Ο Ρουσσώ υποστηρίζει αρχικά ότι «δεν ταιριάζει στην ανθρώπινη καρδιά να μπαίνει στη θέση ανθρώπων που είναι ευτυχέστεροι, αλλά μόνο στη θέση αυτών που είναι αξιολύπητοι» (*Αμιλίω*, βιβλ. Δ, σ. 27): έτσι, προτρέπει: «Αντί να τον κάνουμε [τον νεαρό] να θαυμάζει τη λαμπερή τύχη των άλλων, πρέπει να την επιδεινούμε μέσα από τις θλιβερές πλευρές της» (ό.π.). Δεύτερον, «ότι δεν λυπούμαστε τους άλλους παρά μόνο για τις συμφορές που δεν μπορούμε να αποφύγουμε ούτε εμείς οι ίδιοι» (ό.π.). Με βάση αυτό το απόφθεγμα, ερμηνεύει τη σκληρότητα των πλουσίων απέναντι στους φτωχούς και καλεί τον παιδαγωγό να μάθει τον έφηβο «να μην υπολογίζει ούτε στην καταγωγή ούτε στην υγεία ούτε στα πλούτη» (σ. 28). Τέλος, αφού υποστηρίζει ότι «η θλίψη που νιώθουμε για τα δεινά του άλλου δεν προσμετράται με την ποσότητα, αλλά με το συναίσθημα που διαθέτουμε σε αυτούς που υποφέρουν» (σ. 29), μας καλεί να μη μιλάμε ποτέ με περιφρόνηση για το ανθρώπινο γένος, υποστηρίζοντας επίσης ότι πρέπει να περιβάλλουμε με ιδιαίτερο σεβασμό τον λαό, την πιο πολυάνθρωπη τάξη. (Για την έννοια της συμπόνιας στον Ρουσσώ, πρβλ. Β. Γρηγοροπούλου, *Αγωγή και Πολιτική στον Ρουσσώ*, ό.π., σ. 151-158).

116 Ό.π., σ. 315.

117 *A Letter*, σ. 315.

118 H. Arendt, *On Revolution*, ό.π., σ. 59-114.

119 Ένα τμήμα της Παρισινή Κομμούνια παρακινούσε την Εθνοσυνέλευση ως εξής: «Από οίκτο, από αγάπη για την ανθρωπότητα, να είστε απάνθρωποι» (το αντλώ από το *On Revolution* της Άρεντ, ό.π., πρβλ. σ. 89).

120 Πρβλ. Χάνα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 39-59.

121 *A Letter*, σ. 315.

122 *Reflections*, σ. 244.

123 *A Letter*, σ. 315.

124 Χάνα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 39-59

125 Ό.π., σ. 53-59

126 Η σύνδεση ανάμεσα στα ήθη και στη λογοτεχνία είναι κυρίαρχη στο πλαίσιο αυτού που προσδιορίζεται ως νεοκλασικό αισθητικό σύμπαν (Στην Αυγούστεια Αγγλία ο νεοκλασικισμός επικροπείται από τους Ντράντεν (Dryden), Πόουπ, Σουίφτ, Άντισον (Addison) και Στήλ (Steel)). Στο κείμενο που μας απασχολεί ο Μπερκ αναδιατυπώνει τη σχέση αυτή ως εξής: «Το γούστο και η κομψότητα, αν και αναγνωρίζονται μόνο ως λιγότερο σημαντικά και δευτερεύοντα ήθη, συμβάλλουν ωστόσο καθοριστικά στη ρύθμιση της ζωής» (*A Letter*, σ. 316). Ο Μπερκ αναφέρεται επίσης στην έννοια ενός «ηθικού γούστου», το οποίο, «αν και δεν μπορεί να μετατρέψει την κακία σε αρετή, ωστόσο συστήνει την αρετή με κάτι από τα θέλητρα της ηδονής» (σ. 316).

127 Ό.π., σ. 317.

128 Ο Μπερκ, πρέπει να σημειωθεί, παραδέχεται ότι ο Ρουσσώ «ανάμεσα στις παραδοξότητες του (irregularities) [...], είναι κάποτε ηθικός, και μάλιστα ηθικός με τρόπο εξαιρετικά υψηλό» (*Letter*, σ. 318).

129 Πρβλ. Γρηγοροπούλου, *Αγωγή και πολιτική*, ό.π., σ. 149-150.

130 Αναφέρομαι στην ανάλυση του Michel Brix στο «La nouvelle Héloïse et l'“éros” platonicien» από το *Annales de la société Jean Jaques Rousseau* με τη γενική τιτλοφόρηση *L'amour dans La nouvelle Héloïse, texte et intertexte*, τ. 44, επ. Jacques Berchtold-François, Droz, Γενεύη 2002.

131 Ο Μπερκ περιγράφει ως εξής τα αποτελέσματα της αγάπης: «Το κεφάλι γέρνει κάπως προς τη μια πλευρά, τα βλέφαρα είναι περισσότερο κλειστά από ό,τι συνήθως και τα μάτια διαστέλλονται ήπια,

με μια τάση προς το αντικείμενο, το στόμα είναι ελαφρώς ανοιχτό και η αναπνοή γίνεται αργή, αφήνοντας κάπου κάπου έναν διακριτικό αναστεναγμό. Όλο το σώμα είναι ήρεμο και τα χέρια πέφτουν νωθρά στο πλάι. Όλα αυτά συνοδεύονται από μια εσωτερική αίσθηση λιωσίματος και νωθρότητας» (*A Philosophical Enquiry*, σ. 299).

132 Ό.π., σ. 316.

133 *A Letter*, σ. 317.

134 Ό.π.

135 Ό.π.

136 Περιγράφοντας τη διαφθορά του ερωτικού πάθους στο πλαίσιο της κοινωνίας, ο Ρουσσώ παρατηρεί: «Και είναι ολοφάνερο ότι θα προκαλούσαν ακόμη λιγότερη ζημία από ό,τι στην κοινωνία (και ιδιαίτερα στις χώρες όπου, επειδή τα ήθη μετρούν ακόμη, η ζήλια των ερωτευμένων και η εκδίκηση των συζύγων προκαλούν καθημερινές μονομαχίες, φόνους και τρισεξιδότερα, όπου η υποχρέωση για αιώνια πίστη χρησιμεύει μόνο για να δημιουργεί μοιχείες, όπου οι νόμοι οι ίδιοι της εγκράτειας και της τιμής προεκτείνουν αναγκαστικά την ακολασία και αυξάνουν τις εκτρώσεις» (*Πραγματεία, περί της καταγωγής της ανισότητας*, ό.π., σ. 108).

137 Η όλη προβληματική ξεκινά με ένα επεισόδιο που σχετίζεται με τον Διογένη τον Κυνικό. Βλ σχετικά *A Note-Book*, σ. 91.

138 Πρβλ. σχετικά την ανάλυση του Σταρομπινσκι για το έργο του Ρουσσώ: Ζ.-Ζ. Ρουσσώ, *η διαφάνεια και το εμπόδιο*, ό.π.

139 «Πολλοί από τους διανοούμενούς μας», παρατηρεί ο Μπερκ στις *Σκέψεις*, «αντί να γελοιοποιούν τις γενικές προκαταλήψεις, χρησιμοποιούν την εξυπνάδα τους για να ανακαλύψουν την κρυφή σοφία που κυριαρχεί σε αυτές. Όταν βρουν αυτό που αναζητούν, και σπανίως αποτυγχάνουν, το θεωρούν πιο σοφό να συνεχίσουν την προκατάληψη με τον λόγο που αυτή εμπλέκει, παρά να πετάξουν το ένδυμα της προκατάληψης και να μην αφήσουν τίποτα αλλά από τον γυμνό λόγο» (*Reflections*, σ. 138).

140 Έχουμε ήδη αναφερθεί στη διάδοση της εικονοπλασίας του ενδύματος (βλ. σημ. 66) στην Αυγούστεια Αγγλία, στο σημείο αυτό παραθέτω ακόμη ένα συναφές παράθεμα. Αναφερόμενος στη Γαλλική Επανάσταση, ο Μπερκ παρατηρεί: «Η όλη κατεύθυνση των θεσμών τους είναι αντίθετη με αυτή των σοφών νομοθετών όλων των χωρών, οι οποίοι αποσκοπούσαν στο να εξευγενίσουν τα ένστικτα και να αντλήσουν τις αρετές από το απόθεμα των φυσικών συναισθημάτων (affections)» (*Reflections* σ. 243).

141 H. Arendt, *On Revolution*, ό.π., σ. 28-35.

142 Ό.π.

# Ο ΠΟΛΙΤΗΣ

Μηνιαία Επιθεώρηση

Ζωναρά 10, τηλ.: 210-6470079

e-mail: poliths@otenet.gr.

---

## τεύχος 151

- Στρατής Μπουρνάζος • Άγγελος Ελεφάντης
- Κατερίνα Λαμπρινού-Γιάννης Μπαλαμπανίδης
- Μιχάλης Μοδινός • Γιάννης Παπαθεοδώρου
- Γιώργος Οικονόμου

**Και ένα αφιέρωμα στον θανόντα αρχαιοελληνιστή**

## **Ζαν Πιερ Βερνάν**

Γράφουν οι αρχαιοελληνιστές

- Sir Geoffrey Lloyd (Καίημπριτζ) • David Bouvier (Πανεπιστήμιο της Λωζάννης) • Jesper Svenbro (μέλος της Σουηδικής Ακαδημίας) • John Scheid (Collège de France) • Dr. Oswyn Murray (Οξφόρδη) • Pauline Schmitt-Pantel (Σορβόνη) • Paul Cartledge (Καίημπριτζ) • Froma I. Zeitlin (Πανεπιστήμιο του Πρίνστον) • Simon Goldhill (Καίημπριτζ) • Pierre Judet de la Combe (C.N.R.S.) • Στέλλα Γεωργούδη (École Pratique des Hautes Études, Παρίσι) • Ελένη Αντωνιάδη-Μπιμπίκου (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Παρίσι) • Αθανασία Ζωγράφου (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων) • Αριάδνη Γκάρτζιου-Τάττη (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων) • Κώστας Βαλάκας (Πανεπιστήμιο Πατρών) • Έλενα Βάου (Υποψήφια διδάκτωρ – Centre Louis Gernet) • Έλενα Πατρικίου (Πανεπιστήμιο Πατρών) • Γκρέγκορ Νάτζυ (Χάρβαρντ)